UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00387311 4

Crous, Ernst
Die Grundlagen der religions-
philosophischen Lehren Lockes

B
1297
C76

E GRUNDLAGEN DER RELIGIONS-
ILOSOPHISCHEN LEHREN LOCKES.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

GENEHMIGT

VON DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

HEINISCHEN FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT
ZU BONN.

VON

ERNST CROUS

AUS KREFELD.

PROMOVIERT AM 15. OKTOBER 1909.

LIBRARY
MAY 25 1911
UNIVERSITY OF TORONTO.

HALLE A. S.
DRUCK VON EHRHARDT KARRAS
1909.

LIBRARY
APR 21 1900
UNIVERSITY OF TORONTO

B
1297
C76

Berichterstatter: Professor Dr. B. Erdmann.

LIBRARY
JAN 3 1972
UNIVERSITY OF TORONTO

Mit Genehmigung der Fakultät kommen hier nur Abschnitt I—III des ersten Teils der eingereichten Arbeit zum Abdruck. Die ganze Arbeit wird unter dem Titel: „Die religionsphilosophischen Lehren Lockes und ihre Stellung zu dem Deismus seiner Zeit“ demnächst als 34. Heft der „Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte“, herausgegeben von Benno Erdmann (Verlag von Max Niemeyer, Halle a. S.) erscheinen.

Meinen lieben Eltern

in Dankbarkeit und Treue.

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/diegrundlagender00crou

Erster Abschnitt.

Lockes Lehre von der Offenbarung.

Nach Locke führen den Wahrheitssucher zwei Wege, Vernunft und Offenbarung, zu zwei Zielen, Erkenntnis (Wissen, knowledge) und Glauben (faith), an denen ihm Gewifsheit (certainty) bezw. Überzeugung (persuasion) winkt.[1]) Erkenntnis ist die Wahrnehmung der Verknüpfung und Übereinstimmung oder der Nichtübereinstimmung und Unverträglichkeit unserer Ideen (Essay IV, 2, 1; 1. Reply, Works I, S. 410). Vernunft ist die Entdeckung der Gewifsheit oder Wahrscheinlichkeit solcher Sätze oder Wahrheiten, die der Geist aus den —

[1]) Diese dreifache Paarung ergibt sich aus Essay (d. h., wie im folgenden immer, Essay concerning Human Understanding) IV, 18, 8 und 9 und 19, 4; Of Government II, 6, 52; First Reply to the Bishop of Worcester, Works (angeführt, wie im folgenden immer, nach der 2. Auflage, London 1722, in 3 Bänden) I, S. 410; Second Reply to the Bishop of Worcester, Works I, S. 474; A Third Letter for Toleration, Works II, S. 296 und „Sacerdos", Lord King, The Life of John Locke, 2. Auflage, London 1830, II, S. 82 ff. Dem Sprachgebrauch folgend (Essay IV, 17, 24) stellt Locke Essay IV, 18 faith und reason einander gegenüber; doch erklärt er selbst diese Ausdrucksweise für sehr ungenau, da sich der Glaube auf good reason, ja the highest reason stütze (Essay IV, 17, 24 und 16, 14); überhaupt ist die oben gegebene Anordnung bei der Mehrdeutigkeit der Bezeichnungen und der Verschiedenheit des Zusammenhanges nicht immer durchgeführt.

durch Gebrauch seiner natürlichen Fähigkeiten, d. h. durch sensation und reflection, erlangten — Ideen ableitet. Glaube ist die Zustimmung[1]) zu einem Satz auf etwas dem Satz selbst Fremdes (Essay IV, 15, 3), nämlich die Glaubwürdigkeit des Verkünders hin, der den Satz als durch irgend einen aufserordentlichen Weg der Mitteilung von Gott kommend bezeugt.[2]) Dieser Weg, den Menschen Wahrheiten zu entdecken, heifst Offenbarung (Essay IV, 18, 2).[3])

Erkenntnis und Glaube sind völlig verschieden; jene ist eine Tätigkeit des Geistes, und dieser ist eine andere (2. Reply, Works I, S. 474)[4]); ihre Unterlagen, Beweis und Wahrscheinlichkeit, sind ebenso wenig dieselben, haben sogar nichts Gemeinsames (1. Reply, Works I, S. 410; 2. Reply, Works I, S. 502) und die Sicherheit (assurance), die sie gewähren, ist ebenfalls nicht gleich: Mag auch die Sicherheit des Glaubens der Gewifsheit nahekommen, mag sie den Geist auch ebenso fest und sicher wie diese beeinflussen, ja — keinem Zweifeln und Zögern Raum lassend — unter völligem Ausschlufs alles Schwankens gänzlich bestimmen (2. Reply, Works I, S. 471, 473 und 482; Essay IV, 16, 14), der Glaube bleibt doch immer Zustimmung auf Grund blofser Wahrscheinlichkeit, behält doch immer einige Ungewifsheit (2. Reply, Works I, S. 482), erzeugt doch immer nur „persuasion short of knowledge“ (A Third Letter for Toleration, Works II, S. 296) und gelangt nie zur Gewifsheit (1. Reply, Works I, S. 411; A Third Letter for Toleration, Works II, S. 296). Denn seine Sicherheit hängt von der Glaubwürdigkeit des Verkünders ab und diese von

---

[1]) Ebenso Essay IV, 15, 2; 16, 14 und 17, 24.

[2]) Ähnlich Essay IV, 16, 14.

[3]) Nach Bedarf fafst Locke den Begriff „Offenbarung“ auch weiter, so dafs er nichtgöttliche und falsche Offenbarung einschliefst; gelegentlich (The Reasonableness of Christianity, Works II, S. 529) spricht er auch einmal von einer Offenbarung Gottes durch das Licht der Natur (ähnlich Essay IV, 19, 4), von der dann die Offenbarung im engeren Sinne als „positive revelation“ unterschieden wird (Essay I, 3, 13; Of Government I, 3, 16). Die Möglichkeit einer Offenbarung steht für ihn aufser Zweifel (Essay IV, 19, 5; An Examination of Malebranche 32).

[4]) Daher heifst „richtig glauben“ nicht immer auch „genau urteilen“ (2. Reply, Works I, S. 478).

Tatsachen, die zu wissen nur dem Augenzeugen möglich ist (A Third Letter for Toleration, Works II, S. 418).[1])

Während Locke der Erkenntnis aus Vernunft sein philosophisches Hauptwerk, den Essay concerning Human Understanding, widmet, verzichtet er auf eine ausgearbeitete Lehre über Offenbarung und Glauben und begnügt sich, wenn ein Anlafs dazu vorliegt, mit unausgeglichenen, doch ausgleichbaren Einzeluntersuchungen über die Fragen, welchen Bereich, welche Geltung und welchen Wert man Offenbarung und Glauben im allgemeinen sowie beiden neben Vernunft und Erkenntnis im besonderen zuschreiben mufs.

1.

Welchen Bereich haben Offenbarung und Glaube?

Locke scheidet zwischen unmittelbarer und überlieferter Offenbarung, d. h. zwischen dem ersten Eindruck, den Gott unmittelbar auf den Geist irgend eines Menschen macht, und denjenigen Eindrücken, die von dem Empfänger solcher Offenbarung anderen durch Wort oder Schrift überliefert werden. Unmittelbarer Offenbarung können wir keine Grenzen setzen, wohl aber überlieferter:

Einfache Ideen, der Grund und der einzige Stoff all unserer Erkenntnis, kommen uns nur durch sensation und reflection zu, nie durch Offenbarung. Denn wie jede andere Mitteilung auch mufs die Offenbarung Worte oder sonstige Zeichen benutzen. Diese aber wecken immer nur schon vorhandene Ideen, für die wir sie als Zeichen zu gebrauchen gewohnt sind, und können uns also nie Zeichen für noch unbekannte Ideen oder Gegenstände sein (Essay IV, 18, 3).

Die zusammengesetzten Ideen und die Verbindungen von Ideen zerfallen in Hinsicht auf das Mafs ihrer Erkennbarkeit in zwei Gruppen. Zur ersten Gruppe gehören alle die Dinge, die wir kraft unserer natürlichen Fähigkeiten gewifs wissen oder doch wissen können, indem wir durch unmittelbare Anschauung (intuition) in selbstgewissen Sätzen oder durch augenscheinliche (evident) Vernunftableitung in Beweisen die Übereinstimmung bezw. Nichtüberein-

[1]) Ähnlich Essay IV, 16, 14.

stimmung unserer Ideen wahrnehmen. Solcher Art sind auf Grund der Anschauung die Erkenntnis unseres Daseins, auf Grund eines Beweises besonders die mathematischen Wahrheiten (z. B. ein Satz des Euklid), gewisse religiöse und metaphysische und die moralischen Wahrheiten.[1]) Sie sind Sache der Vernunft, können aber auch durch die Offenbarung entdeckt und mitgeteilt werden (Essay IV, 18, 4). Zur zweiten Gruppe gehören alle die Dinge, über die wir durch den natürlichen Gebrauch unserer Fähigkeiten keine oder doch nur eine unvollkommene Erkenntnis haben können. Sie gehn über die Vernunft hinaus und sind, wenn offenbart, die eigentlichen Sachen des Glaubens. Auch in Dingen, in denen unsere natürlichen Fähigkeiten nur eine wahrscheinliche Bestimmung geben können, die das Gegenteil nicht ausschliefst, entscheidet klare Offenbarung selbst gegen wahrscheinliche Vermutungen der Vernunft (Essay IV, 18, 8 und 9).

2.

Welche Geltung kommt Offenbarung und Glauben zu? — —

Im Essay untersucht Locke Ursprung, Gewifsheit und Ausdehnung der menschlichen Erkenntnis nebst Gründen und Graden von Annehmen, Meinen und Zustimmen (Essay I, 1, 2). Eine Abgrenzung der Vernunfterkenntnis, wie er sie nach dieser Untersuchung auffassen mufste, gegen die Offenbarung nebst dem darauf beruhenden Glauben lag nahe, um jene vor unberechtigten Eingriffen dieser zu schützen; sie erscheint selbstverständlich, wenn man bedenkt, dafs ein Gespräch über die Grundsätze der Moral und der offenbarten Religion den Aus-

[1]) Vgl. dazu eine Aufzeichnung im Tagebuch vom 24. Juni 1681, Lord King, a. a. O., I, S. 224—228; Essay IV, 3, 18 ff.; An Answer to Remarks upon an Essay concerning Human Understanding, Works I, S. 431 und einen Brief an Tyrrel vom 4. August 1690, Lord King, a. a. O., I, S. 366—373, ferner eine Aufzeichnung im Tagebuch, Lord King, a. a. O., II, S. 94 (Die Tugend ist Gottes Wille, entdeckt von der natürlichen Vernunft) und Essay I, 3, 13 (Es gibt ein Gesetz, das vom Licht der Vernunft ohne Hilfe positiver Offenbarung zu erkennen ist), sowie Essay I, 3, 1 (Die moralischen Regeln sind beweisfähig), den Brief Molineux' vom 27. August 1692 (Die Moral ist gemäfs der mathematischen Methode beweisbar) und den Brief an Molineux vom 20. September 1692 (Die Moral läfst sich beweisen).

gangspunkt der Untersuchung bildete und Locke auch während der Arbeit die Streitigkeiten seiner Zeitgenossen über religiöse Fragen, die zu einem guten Teil auf dem Mifsbrauch des Offenbarungsbegriffs fufsten, nicht aus dem Auge verlor (Essay IV, 18, 1). Demgemäfs untersucht er am Ende des Essay die Geltung von Offenbarung und Glauben und zwar dem Zusammenhang entsprechend die Geltung beider neben Vernunft und Erkenntnis:

Nach ihrer Stellung zur Vernunft scheidet er, die eben (1) genannte Zweiteilung mit einer Dreiteilung vertauschend, alle Sätze in vernunftgemäfse, übervernünftige und widervernünftige. Gemäfs der Vernunft sind solche, die wir mit unsern natürlichen Fähigkeiten entdecken, prüfen und als wahr oder wahrscheinlich beweisen können; über die Vernunft gehn solche, bei denen dies unmöglich ist; und wider die Vernunft sind solche, die sich mit unsern klaren und bestimmten Ideen nicht vereinigen lassen. Das Dasein eines Gottes ist vernunftgemäfs, das Dasein mehrerer Götter wider die Vernunft und die Auferstehung der Toten übervernünftig (Essay IV, 17, 23). Die Offenbarung wird oft vernunftgemäfs oder wenigstens nur übervernünftig sein und somit unbezweifelt bleiben. Wie aber, wenn die Offenbarung etwas gegen die Vernunft behauptet?

Die Vernunft verdient volles Vertrauen; denn Gott hat sie uns gegeben (Of Government II, 2, 8 und 11; 6, 58; 2. Reply, Works I, S. 435), hat sie uns — wie unsere natürlichen Fähigkeiten überhaupt — zum Gebrauch gegeben (Essay II, 1, 15; IV, 17, 24 und 20, 3) und kann unmöglich die Grundsätze aller menschlichen Erkenntnis, Augenscheinlichkeit und Zustimmung umwerfen, da sonst im Widerspruch mit seiner Güte jeder Unterschied von Wahrheit und Irrtum hinfällig, der edelste Teil der Schöpfung, der menschliche Verstand, nichtig und so der Mensch selbst unter das Tier hinabgedrückt würde (Essay IV, 18, 5).[1]) Die Offenbarung Gottes jedoch hat ebenfalls ein Recht auf volle Zustimmung (Essay IV, 18, 10; ebenso IV, 18, 5), ja den höchsten Grad der Zustimmung (Essay IV, 16, 14);

[1]) Vgl. auch die Aufzeichnung im Tagebuch vom 18. September 1681, Lord King, a. a. O., I, S. 230—234, wo zwar meist „inspiration“ statt „revelation“ steht, aber das gleiche gemeint ist (siehe den Schlufs dieses Abschnittes).

denn sie bietet unzweifelhafte Sicherheit und ausnahmslose Augenscheinlichkeit (Essay IV, 16, 14); sie ist dank der Wahrhaftigkeit Gottes (2. Reply, Works I, S. 474 und 565) als das Zeugnis eines Wesens, das — der ewige Quell aller Erkenntnis (Essay IV, 18, 10) — nicht irren kann und nicht täuschen will (Essay IV, 18, 8; 16, 14 und 18, 10; 2. Reply, Works I, S. 478; „Error", Lord King, a. a. O., II, S. 76; ähnlich Essay IV, 18, 5 und Of Government II, 16, 176), neben der Vernunft ein zweiter Ursprung der Wahrheit und ohne Rücksicht auf gemeine Erfahrung und den gewöhnlichen Lauf der Dinge ein zweiter augenscheinlicher Grund der Zustimmung, so unzweifelhaft wie unser Dasein (Essay IV, 18, 9 und 16, 14). Aber — und darin liegt der Kern der ganzen Ausführungen — die Geltung der angeblichen Offenbarung ist noch von zwei Vorbedingungen abhängig (und die Sicherheit des auf ihr beruhenden Glaubens [Essay IV, 16, 14; s. o. S. 3 und 4] von der Sicherheit dieser Vorbedingungen): die Offenbarung mufs wirklich eine Offenbarung Gottes und nicht etwa eine Eingebung von Geistern (Essay IV, 19, 10)[1]) oder eine menschliche Einbildung sein, und wir müssen sie richtig verstehn (Essay IV, 16, 14 und 18, 5). Über die Berechtigung des Anspruchs, von Gott zu stammen, und über den Sinn einer Offenbarung jedoch, ja sogar über das Dasein Gottes, das von jeder Offenbarung stillschweigend vorausgesetzt wird, entscheidet — die Vernunft; sie ist also das einzige Mittel, das uns überhaupt zur Annahme einer Offenbarung veranlassen kann (Essay IV, 18, 6; s. u. Abschnitt II, 2).

Damit hat Locke die Aufgabe: Vernunft oder Offenbarung mit der irrationalen Gröfse „Offenbarung" für jeden Einzelfall, in dem sich Vernunft und Offenbarung zu widersprechen scheinen, zurückgeführt auf eine Aufgabe, die nur rationale Gröfsen enthält; sie lautet: sind die Vernunftgründe, eine

[1]) Ihr Dasein bezweifelt Locke nicht; vgl. Essay I, 4, 9; II, 10, 9; 15, 7; 23, 13; IV, 3, 6; 11, 12; 19, 10 und 13; Letter to the Bishop of Worcester, Works I, S. 350; Of Government I, 6, 58; A Third Letter for Toleration, Works II, S. 440; An Examination of Malebranche 43; A Discourse of Miracles, Works III, S. 455; „Knowledge", Lord King, a. a. O., I, S. 170 und die Aufzeichnung im Tagebuch vom 18. September 1681, Lord King, a. a. O., I, S. 232—233.

Offenbarung für göttlich zu halten und in dem oder jenem Sinne zu verstehn, zwingend, oder sind sie es nicht? bezw.: von wie grofser Wahrscheinlichkeit sind sie?[1]) Jetzt ist die Lösung leicht: ein Widerspruch zwischen Vernunft und Offenbarung hat für unmöglich zu gelten, da die Vernunft nichts als göttliche Offenbarung erklären kann, was ihre eigenen Grundsätze und Erkenntnisse umstofsen würde.[2]) Denn jede Wahrheit, die auf den deutlichen Grundsätzen unserer Vernunft und den augenscheinlichen Erkenntnissen unseres Geistes aus seinen eigenen klaren und bestimmten Ideen beruht (Essay IV, 18, 8), mufs immer sicherer sein als eine offenbarte Wahrheit, da immer sicherer als die Erkenntnis, dafs diese offenbarte Wahrheit auch von Gott ausgeht (Essay IV, 18, 4) und von uns richtig verstanden wird (Essay IV, 18, 5).

Das Ergebnis dieser Abgrenzung zwischen Vernunft und Offenbarung läfst sich also dahin zusammenfassen, dafs Vernunft die natürliche Offenbarung des Teils der Wahrheit ist, den Gott in den Bereich unserer natürlichen Fähigkeiten gelegt hat, und Offenbarung die natürliche Vernunft, vermehrt um neue, von Gott unmittelbar überlieferte Entdeckungen, deren Wahrheit die Vernunft gewährleistet, indem sie bezeugt und beweist, dafs sie von Gott kommen (Essay IV, 19, 4).[3])

Ohne diese Abgrenzung ist in der Religion für die Vernunft überhaupt kein Raum und allen ausschweifenden und lächerlichen Meinungen und Zeremonien, Einbildung und Aberglauben derart Tür und Tor geöffnet, dafs die Religion, statt uns als vernünftige Wesen am meisten über die andern Geschöpfe zu erheben, uns oft unvernünftiger und sinnloser erscheinen läfst als die Tiere (Essay IV, 18, 11). — —

Hatte Locke sich in den ersten Auflagen des Essay damit begnügt, unmittelbar auszusprechen, welche Geltung der Offenbarung neben der Vernunft beizumessen sei, so fand er es in der 4. Auflage (1699/1700) angebracht, ein neues Kapitel (IV, 19)

---

[1]) Das Dasein Gottes läfst sich beweisen (s. u. Abschnitt II, 2).

[2]) Ebenso 2. Reply, Works I, S. 505.

[3]) Ähnlich schon in der Aufzeichnung des Tagebuchs vom 18. September 1681, Lord King, a. a. O., I, S. 230—234.

zur Widerlegung der Schwärmer und ihrer Offenbarungslehren einzuschieben.[1])

Zunächst schildert er die Stimmung, in der diese Leute dahinleben: Sich in seinem Meinen und Handeln von göttlicher Offenbarung leiten zu lassen, hat den Reiz des Aufserordentlichen, schmeichelt der Eitelkeit und ist viel bequemer, als der Vernunft zu folgen. Daher reden sich die Schwärmer gerne vor, mit Gott in unmittelbarem Verkehr zu stehn und über Vernunft wie Irrtum erhaben zu sein, und halten bald jede grundlose Meinung und seltsame Neigung eines erhitzten oder vermessenen Gehirns für eine göttliche Eingebung. Schliefslich wirkt die Schwärmerei auf Denken und Handeln stärker als Vernunft und Offenbarung zusammen, da die Triebe der Schwärmer durch keine vernünftigen Erwägungen mehr gezügelt werden (Essay IV, 19, 5—8).[2])

Nach dieser Schilderung der seelischen Voraussetzungen prüft Locke den Grundgedanken der Schwärmer: die Tatsache der Offenbarung ist ein genügender Beweis für die Wahrheit der einzelnen offenbarten Sätze. Doch diese Sätze, so führt er aus, sind entweder dem Betreffenden schon vorher bekannt; dann ist eine Offenbarung unnütz und schwer begreiflich. Oder diese Sätze sind noch nicht bekannt; dann beruht die Überzeugung von ihrer Wahrheit entweder auf Selbstgewifsheit und Beweisen, also eben nicht auf der Tatsache der Offenbarung, oder sie ist kein Sehen, d. h. Wissen, sondern nur ein Glauben. Das aber bedarf eines Zeugnisses. Denn etwas für eine göttliche Eingebung zu halten, weil man es glaubt, und zu glauben, weil man es für eine göttliche Eingebung hält, heifst sich im Kreise bewegen. Dem entgeht man nur durch den Beweis, dafs die angebliche Offenbarung von Gott ist. Gerade diesen Beweis jedoch bleiben uns die Schwärmer schuldig. Aus der unwiderstehlichen Stärke des inneren Sehens und Fühlens (diese Ausdrücke selbst sind ja nur Bilder, die an sich ebenfalls nichts beweisen) und der Festigkeit der dadurch gewonnenen Überzeugung kann man

[1]) Die Grundgedanken finden sich schon in Tagebuchaufzeichnungen vom 19. Februar und 6. April 1682, Lord King, a. a. O., I, S. 234—237.

[2]) Vgl. auch Essay IV, 20, 10: gegen Schwärmer sind alle Vernunftgründe wirkungslos.

nämlich zwar vielleicht schliefsen, dafs der betreffende Satz oder die betreffende Neigung wahrgenommen wird, aber nicht, dafs sie Offenbarungen Gottes sind. Sonst liefse sich nicht mehr scheiden zwischen Eingebungen Gottes und des Satans, ist doch Stärke des inneren Lichts und der Überzeugung auch bei entgegengesetzten und sicher verkehrten Ansichten und Trieben möglich, glaubte doch z. B. Saulus fest, von Gott zur Verfolgung der Christen berufen zu sein (Essay IV, 19, 9—13)!

Damit kommt Locke zu folgenden Ergebnissen: Wer nicht allen Ausschweifungen des Irrtums verfallen will, mufs sein „inneres Licht" dem Urteil unterwerfen. Ein Prophet hört nicht auf, Mensch zu sein; er behält alle natürlichen Fähigkeiten, um seine Eingebungen auf ihre Göttlichkeit prüfen zu können. Das übernatürliche verlöscht keineswegs das natürliche Licht. Will Gott unsere Zustimmung zu einem Satze, so läfst er uns dessen Wahrheit oder die Göttlichkeit seiner Offenbarung durch unsere natürliche Vernunft erkennen. Diese mufs in allem unser letzter Richter und Führer sein; erst wenn sie eine Offenbarung beglaubigt, können wir derselben ruhig vertrauen (Essay IV, 19, 14 und 15).[1] — —

Der Essay, das Ergebnis langjähriger Untersuchungen und nach seinem Erscheinen der Gegenstand wiederum langjährigen Nachprüfens und Besserns, gibt uns ohne Zweifel in Darlegung wie Abwehr die führenden und als mehr oder weniger neu geschichtlich bedeutsamen Gedanken Lockes über die Geltung der Offenbarung. Dafs sie jedoch nicht die einzigen sind, dafs er hierüber vielmehr bei verändertem Gesichtspunkt auch andere Anschauungen vertritt, ersehen wir aus dem Discourse of Miracles, einem wohl nur vorläufigen Abschlufs gelegentlicher Erwägungen.[2]

Wird die Geltung der Offenbarung im Essay dem Zusammenhang dieses Werkes gemäfs erörtert, um das Verhältnis der Offenbarung zur Vernunft aufzuklären, so kommt sie im Discourse of Miracles zur Sprache, um die Beziehung zwischen

---

[1]) Sehr häufig hält man auch manches, was einem in frühster Jugend eingeflöfst ist, für göttliche Eingebungen (Essay IV, 20, 9); diese bedürfen natürlich ebenfalls vernünftiger Prüfung.

[2]) Günstiger urteilt über ihn E. E. Worcester, The Religious Opinions of John Locke, Leipziger Diss. 1889, Geneva N. Y., S. 32—34 und S. 120.

Offenbarung und Wunder zu bestimmen. Dem Wechsel der Umstände entspricht ein Wechsel der Behandlung: Um zu wissen — so läfst Locke sich hier im Anschlufs an die Überlieferung vernehmen —, dafs eine Offenbarung von Gott, d. h. nach dem Essay (z. B. IV, 16, 14), dafs sie gültig ist, müssen wir wissen, dafs der Bote, der sie überliefert, von Gott gesandt ist. Um zu wissen, dafs jemand von Gott gesandt ist, bedarf es einer ihm von Gott selbst gegebenen Beglaubigung. Eine solche Beglaubigung, die jede Anzweiflung oder Verwerfung der betreffenden Lehre ausschliefst, und damit die letzte Grundlage alles Glaubens an irgend eine göttliche Offenbarung bieten uns Wunder und allein Wunder. Wie das geschieht, soll der Discourse of Miracles untersuchen.

Den Ausgangspunkt bildet eine Begriffsbestimmung des Wunders: dieses ist ein sinnenfälliger Vorgang, den der Beobachter (bezw. jemand, der einen Bericht über die Tatsache glaubt) unverständlich und dem geordneten Lauf der Natur entgegen findet und deshalb für göttlich hält. Locke gibt zu, dafs hiernach ein Vorgang, welcher dem einen als Wunder erscheint, das für den andern nicht zu sein braucht. Aber kann ein Wunder in diesem Sinne zur Beglaubigung einer göttlichen Offenbarung dienen? Locke bejaht die Frage, doch statt eines Beweises bietet er uns eine Ausflucht: Wunder, die jemanden als Gesandten Gottes erweisen, d. h. eben die Wunder, auf die es hier ankommt, sind selten. Sie fehlen bei den Heiden und zwar deshalb, weil diese weder den Anspruch eines Gottes, der einzig wahre zu sein und allein verehrt zu werden, noch die Notwendigkeit, bestimmte Sätze zu glauben, kannten und daher auch keiner Wunder zur Beglaubigung dieser Notwendigkeit oder jenes Anspruchs bedurften; sie fehlen ebenfalls bei Mohammed. Wo sie jedoch vorliegen, nämlich bei Moses und Christus, da verstärken deren Offenbarungen einander so, dafs die Aufgabe der Wunder in diesem Falle ohne Schwierigkeit ist und von ihnen nicht der geringste Zweifel gegen die Göttlichkeit der Offenbarung erhoben werden kann.

Mit dieser Ausflucht gesteht Locke ein, dafs er die Geltung der Offenbarung auf Wunder in dem eingangs bestimmten Sinne nicht zu stützen weifs. Um trotzdem die überlieferte

Lehre zu retten, entschliefst er sich daher, ihren Bedürfnissen entsprechend die Wunder, wenn auch nur unter der Hand, anders zu bestimmen. Zunächst befreit er sie — ihrer Wirklichkeit sicher — von dem Schein blofs subjektiver Annahmen; er sieht in ihnen jetzt aufserordentliche Vorgänge, die Gott selbst wirkt, um eine Offenbarung als von ihm kommend zu beglaubigen. Sodann unterzieht er den Grund, der uns zur Anerkennung von Wundern veranlassen soll, einer Nachprüfung: Die Übernatürlichkeit eines Vorgangs kann dieser Grund nicht sein; denn vielleicht bringen neben Gott auch uns überlegene Geschöpfe in der Natur aufserordentliche Wirkungen hervor und zwar, ohne damit eine Wahrheit bekräftigen zu wollen.[1]) Die Göttlichkeit selbst kann dieser Grund ebensowenig sein; denn wir sind aufser Stande, sie unmittelbar zu erkennen; weder Gelehrsamkeit noch Scharfsinn vermögen genau zu entscheiden, was die Macht der Geschöpfe, einschliefslich der Engel und Teufel, erlaubt, und was die eigene Hand Gottes erfordert. Dieser Grund ist vielmehr überhaupt kein Unterschied der Art, sondern nur ein Unterschied des Grades. In dem besonders wichtigen Falle, dafs aufserordentliche und übernatürliche Vorgänge einander widerstreitende Botschaften beglaubigen sollen, sind die Vorgänge Wunder, welche augenscheinlich die Zeichen einer höheren Macht mit sich führen und die auf der Gegenseite kämpfenden Vorgänge an Zahl, Mannigfaltigkeit und Gröfse übertreffen. Denn Gottes Macht ist die höchste und Gottes Ehre und Güte werden nicht dulden, dafs sein Bote und seine Wahrheit durch einen Betrüger zu Gunsten einer Lüge unterdrückt werden.[2]) — Damit glaubt Locke dem Zeugnis der Wunder für jedermann aufs deutlichste und sicherste die gebührende Kraft zur Beglaubigung einer göttlichen Offenbarung bewahrt zu haben.[3]) — —

---

[1]) Aufzeichnung im Tagebuch vom 18. September 1681, Lord King, a. a. O., I, S. 232—233.

[2]) Wohl in ähnlichem Sinne zu verstehn ist Essay IV, 16, 13: Gutbezeugte Wunder finden umso leichter Glauben, je mehr sie über oder gegen gewöhnliche Beobachtung gehn.

[3]) Und gebraucht es daher dementsprechend; vgl. The Reasonableness of Christianity. Über den Zusammenhang zwischen den Wundern der alten Kirche und den Glaubensverfolgungen der spätern Zeit und ihren Wert

Die Geltung der Offenbarung ist also nach dem Essay von dem Urteil der Vernunft und nach dem Discourse of Miracles von der Begleitung durch Wunder abhängig.

Beide Lehren sind für Locke vereinbar. Denn auch im Essay nimmt er an, dafs äufsere Mittel von der Göttlichkeit einer Offenbarung zu überzeugen vermögen (Essay IV, 19, 15), und im Discourse of Miracles, Works III, S. 454 wiederholt er mit anderer Wendung den Grundgedanken des Essay: Keine Offenbarung, die Gott herabwürdigt oder mit der natürlichen Religion und den Regeln der Moral unverträglich ist, kann für göttlich gelten, da Gott sonst die Gewifsheit und den Gebrauch der Vernunft, die uns diese Wahrheiten entdeckt hat und zwischen göttlicher Offenbarung und teuflischem Betrug zu scheiden erlaubt, zerstören würde.

Beide Lehren sind für Locke vereinbar. Doch wie haben wir sie uns vereint zu denken? Ohne alle Schwierigkeit: die Anerkennung begleitender Wunder als solcher ist ihrerseits auch vom Urteil der Vernunft abhängig. Ausdrücklich sagt es Locke in der Aufzeichnung des Tagebuchs vom 18. September 1681, Lord King, a. a. O., I, S. 232: Vernunft mufs darüber urteilen, was ein Wunder ist und was nicht. Stillschweigend wird die gleiche Meinung im Discourse of Miracles festgehalten; denn wer anders als die Vernunft entscheidet über die Gröfse der Kraft?

Demnach bestimmt die Vernunft in allen Fällen, ob eine angebliche Offenbarung von Gott und daher gültig ist, entweder unmittelbar oder, indem sie die begleitenden aufserordentlichen Vorgänge prüft, mittelbar.

3.

Welchen Wert besitzen Offenbarung und Glaube?

Sie können — allgemein gesprochen — Vernunft und Erkenntnis nicht ersetzen, aber ergänzen und vorbereiten. Im einzelnen wechselt der Ton je nach dem Zusammenhang.

Das eine Mal heifst es: die Offenbarung kann die Erkenntnis der Vernunft nur noch ergänzen. So sagt der Essay,

für wahre Religion und Seelenheil vgl. den zweiten und dritten Toleranzbrief, Works II, S. 268, 423—433, 446, 460—462 und den Brief an Limborch vom 29. Februar 1692.

der die Rechte der Vernunft festlegen will: in Fragen, über deren Wahrheit unser Geist mit seinen natürlichen Fähigkeiten urteilen kann, sei die Offenbarung wenig nötig oder nützlich (Essay IV, 18, 4); in andern Fragen dagegen könne sie Vernunft und Erkenntnis durch Entdeckungen der Wahrheit, die vom ewigen Quell alles Wissens kommen, unterstützen und verbessern (Essay IV, 18, 10). So meint der Discourse of Miracles, Works III, S. 454: man könne nicht erwarten, dafs Gott jemanden in die Welt sende, um die Menschen über gleichgültige, unwichtige oder durch den Gebrauch ihrer natürlichen Fähigkeiten erkennbare Dinge zu belehren; denn das würde sein Ansehen zu Gunsten unserer Trägheit und zum Nachteil unserer Vernunft mindern; vielmehr gestatte die hohe Meinung, die man von der Gottheit haben sollte, Offenbarung nur für einige übernatürliche Wahrheiten anzunehmen, die den Ruhm Gottes und einige grofse Angelegenheiten der Menschen betreffen.[1])

Das andre Mal heifst es: Die Offenbarung kann die Erkenntnis der Vernunft *auch* erweitern und vorbereiten. So in der zweiten Erwiderung auf die Antwort des Bischofs von Worcester: Ich nehme das Licht der Offenbarung dankbar und freudig an, da es mich in vielen Dingen beruhigt, deren Art und Weise meine arme Vernunft mir durch kein Mittel aufklärt (2. Reply, Works I, S. 573). So in der Schrift über die Vernünftigkeit des Christentums, in der Locke die Sendung des Heilands begründen will. Wenn man, wie er zugibt, das ewige Gesetz, dafs Gott dem Reuigen verzeiht, mit dem Lichte der Vernunft allein erkennen kann, wozu dann noch, so fragt er sich selbst (The Reasonableness of Christianity, Works II, S. 530 ff.), ein Heiland und seine Offenbarung? Hier betont er, dafs die Offenbarung manche auch der Vernunft erreichbare Wahrheiten besser nutzbar mache. Gewifs kann man aus der Natur Gott erkennen, aber in der geschichtlichen Wirklichkeit wandte sich doch die menschliche Schwäche von Gott ab und

[1]) Ja, im Kampfe mit dem Bischof von Worcester wird dieses Werturteil zu einem Geltungsurteil: Gott ist mehr zu glauben, wenn er einen Satz versichert, den die natürliche Vernunft nicht erweisen kann, als wenn er versichert, was sie erweisen kann (2. Reply, Works I, S. 567).

dem Aberglauben zu. Da liefs Jesu Offenbarung Gott mit solcher Kraft und Augenscheinlichkeit erkennen, dafs Vielgötterei und Götzendienst nicht zu widerstehn vermochten.[1]) Wohl könnte Vernunft auch die Moral begründen, aber ihr Verfahren ist der Menge viel zu langsam und beschwerlich und die einzelnen Sittenlehren der Philosophen ermangeln der Einheit und der Verpflichtung. Jesu offenbarte Moral hingegen ist leicht verständlich, einheitlich, bindend und in der Sache unübertroffen, ja (an Molineux, 30. März 1696) so vollkommen, dafs die Vernunft sich die Untersuchung schenken darf.

Soweit Lockes Lehre von der Offenbarung! Wie steht es nun mit ihrer Anwendung?

Der Bereich der Offenbarung ist für ihn tatsächlich der Bereich der Bibel[2]): sie ist Gottes Wort (Essay IV, 19, 16; Of Government I, 6, 60; 2. Vindication, Works II, S. 632), kommt unmittelbar vom Quell der Wahrheit und bildet daher einen ewigen Grund der Wahrheit („Study", Lord King, a. a. O., I, S. 177); Gott, sein unfehlbarer Geist, der heilige Geist spricht in ihr (Of Government I, 5, 46; 2. Reply, Works I, S. 495 und 502; 2. Vindication, Works II, S. 635 und 668) und zwar durch Mund und Feder von ihm geleiteter und erleuchteter Männer (2. Reply, Works I, S. 502); ja, er hat die

[1]) Auch Nicole in dem von Locke 1673 übersetzten Essai über das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, H. R. Fox Bourne, The Life of John Locke, London 1876, I, S. 294 ff. hält Offenbarung und Wunder zum Beweis für geeigneter.

[2]) An Belegstellen seien genannt: Essay IV, 19, 16; Letter to the Bishop of Worcester, Works I, S. 387; 2. Reply, Works I, S. 492, 497, 498, 502 und 568; Of Government II, 5, 25 (Altes Testament); A Second Letter concerning Toleration, Works II, S. 268; A Third Letter for Toleration, Works II, S. 337; The Reasonableness of Christianity, Works II, S. 539 (die Briefe); A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity, Works II, S. 578 (Neues Testament) und 635; A Discourse of Miracles, Works III, S. 452 (Moses und Christus) und der Brief an Tyrrel vom 4. August 1690, Lord King, a. a. O., I, S. 367. Von Ansprüchen auf eine Offenbarung weifs er auch bei Heiden, Griechen und Römern, Mohammedanern und Brahminen (A Discourse of Miracles, Works III, S. 452; Aufzeichnungen im Tagebuch vom 19. Februar und 6. April 1682, Lord King, a. a. O., I, S. 234—237; „Of Ethics in general" 3, Lord King, a. a. O., II, S. 124).

Schrift diktiert („dictated"; 2. Reply, Works I, S. 503).[1] Die heiligen Männer der Vorzeit, Moses, Gideon und die alten Propheten, empfingen göttliche Offenbarungen (Essay IV, 19, 15), die heiligen Schreiber der neutestamentlichen Briefe sind von oben erleuchtet (The Reasonableness of Christianity, Works II, S. 539)[2] und Paulus hat die ganze Lehre des Evangeliums durch unmittelbare Offenbarung von Gott (Einleitung zur Umschreibung und Auslegung der paulinischen Briefe, Works III, S. 108).[3] In der Bibel belehrt uns Offenbarung über die Dreieinigkeit und die Fleischwerdung unseres Heilandes (2. Reply, Works I, S. 483 und 484), das Dasein geistiger Wesen aufser Gott (Essay IV, 3, 27 und 11, 12) und den Abfall eines Teils der Engel (Essay IV, 18, 7), über die Unsterblichkeit der Seele (An Answer to Remarks upon an Essay concerning Human Understanding, Works I, S. 431; 2. Reply, Works I, S. 565, 567 und 571; „Vita aeterna", Lord King, a. a. O., II, S. 103) und die Auferstehung der Toten (Essay IV, 18, 7; 2. Reply, Works I, S. 483 und 484), über die Moral (an den Earl of Peterborough, 1697, Lord King, a. a. O., I, S. 9), einen Tag des Gerichts (2. Reply, Works I, S. 573) und das Leben im Jenseits („Happiness", Lord King, a. a. O., I, S. 216), doch nur wenig über Gegenstände der „natural philosophy" (2. Reply, Works I, S. 492).[4]

Die Geltung der biblischen Offenbarung ist für Locke tatsächlich keine Frage.[5] Er hält Paulus, da ihn der nie irrende Geist Gottes geleitet hat, für unfehlbar (A Third Letter

---

[1]) Ohne dadurch die Eigenart der einzelnen Schriftsteller zu beseitigen; vgl. die Bemerkungen über Salomo als Schriftsteller (Of Government I, 6, 61 und Letter to the Bishop of Worcester, Works I, S. 358) und über die Auslegung der Schrift (s. u. Abschnitt III, 1).

[2]) Ebenso werden Essay II, 28, 11 „inspired teachers" (Paulus), 2. Reply, Works I, S. 502 „inspired authors", The Reasonableness of Christianity, Works II, S. 540 „inspired scriptures" und 2. Vindication, Works II, S. 635 „inspired writings" erwähnt.

[3]) Ähnlich an Limborch, 6. Oktober 1685.

[4]) Über weitere Einzelheiten vgl. die beiden folgenden Abschnitte.

[5]) Vgl. Letter to the Bishop of Worcester, Postscript, Works I, S. 387; sie ist ihm so selbstverständlich, dafs er gelegentlich (Essay IV, 19, 16) auch die Übereinstimmung mit der Schrift zu einer Bedingung echter Offenbarung macht.

for Toleration, Works II, S. 313), liest die heilige Schrift mit der vollen Überzeugung, dafs alles von ihr berichtete wahr sei (2. Reply, Works I, S. 502), spricht (1. Reply, Works I, S. 395) von den heiligen Wahrheiten in ihr und setzt bei jedem, der sich einen Christen nennt, bis zum Erweise des Gegenteils voraus, dafs er an die Bibel glaube (1. Reply, Works I, S. 398). Von den zwei Bedingungen echter Offenbarung nimmt er bei der Schrift die Göttlichkeit für erwiesen, sodafs er sie nur gelegentlich auf das Zeugnis der Wunder oder den Einklang des Alten und Neuen Testaments stützt, eine Untersuchung über die Inspiration zwar wünscht, aber nur vorsichtig gemacht wissen will (Aufzeichnung im Tagebuch vom 18. September 1681, Lord King, a. a. O., I, S. 233 und 234; The Reasonableness of Christianity, s. u. Abschnitt III, 2; A Discourse of Miracles, Works III, S. 452; an Limborch, 6. Oktober 1685), und fördert ihr richtiges Verständnis, indem er sie wie jedes andere Buch auslegt (2. Reply, Works I, S. 502).[1])

Die Wertschätzung schliefslich, die er tatsächlich der biblischen Offenbarung widmet, zeigt sich in dem Eifer, mit dem er sie durchforscht und benutzt.

Zweiter Abschnitt.

Lockes Lehre von Gott.

Locke wurde ohne Zweifel daheim und auf der Westminsterschule nach den religiösen Gesichtspunkten seiner Zeit erzogen und zu Oxford auch mit der Theologie seiner Zeit bekannt gemacht. So nahm er die überlieferten Lehren von Gott an erster Stelle in sein Wissen auf, so behielt er sie ihrem Kerne nach lebenslänglich bei, so bestimmte er, ihnen

[1]) Die Frage, ob Locke so etwas wie eine „inspiration littérale“ angenommen habe, glaubt François Milhac, Essai sur les idées religieuses de Locke, Pariser Diss., Genf 1886, S. 96 verneinen zu dürfen.

folgend, Gott als ein höheres, mächtiges, weises und unsichtbares Wesen, als den immateriellen, ewigen, wissenden Geist, das unendliche, ewige, unkörperliche und ganz vollkommene Wesen, das einfache Wesen, das durch seine Weisheit alle Dinge kennt und durch seine Macht alle Dinge tun kann (Essay I, 4, 10; „Deus", Lord King, a. a. O., II, S. 135; an Limborch, 2. April 1698; An Examination of Malebranche 31).

Locke war aber auch persönlich fromm. So sah er sich aufser Stande, Gott bei seinen wissenschaftlichen Arbeiten unberücksichtigt zu lassen (Fox Bourne, a. a. O., II, S. 525), so sprach er von ihm, wo immer sich eine Gelegenheit dazu bot. Es konnte nicht fehlen, dafs auf solche Aussagen der Zusammenhang, in dem sie erfolgten, seine Wirkung tat. Hier waren nur flüchtige Bemerkungen gestattet, dort weitläufige Auseinandersetzungen erwünscht; heute durfte man sich gehn lassen, morgen mufste man die Worte wägen; bald handelte es sich um theologische, bald um philosophische, bald um pädagogische, bald um politische Fragen; jetzt machten sich diese, jetzt jene Einflüsse oder Geistesrichtungen geltend; namentlich empiristische und rationalistische Auffassungen, deren Mischung ja so bezeichnend für ihn ist, kreuzten sich oder gingen nebeneinander her.

Die Folge ist, dafs Lockes Gotteslehre ein weder einheitliches noch vollständiges Bild gewährt. Die Widersprüche der überlieferten Ansichten, die Schwankungen der eignen Betrachtungsweise und die Ungleichmäfsigkeiten der eignen Darstellung spiegeln sich darin wieder; Lücken bleiben sowohl ungewollt wie beabsichtigt. Locke legt ausführlich dar, dafs die Idee Gottes nicht eingeboren sei (Essay I, 4, 8—17), vielmehr aus den Daten der Erfahrung gebildet werde (Essay II, 23, 32—36), und erklärt sie dann doch immerhin für die natürlichste Entdeckung der menschlichen Vernunft (Essay I, 4, 17 und IV, 10, 1). Er bescheidet sich mit der bestmöglichen, inadäquaten Idee Gottes und redet dann doch von dem Gegenstande dieser Idee, als ob er ein adäquates Gotteserkennen hätte. Er bildet sie unter Beihilfe des negativen Unendlichkeitsbegriffs (Essay II, 17, 1 und 23, 33—34) und sagt dann doch die positive Unendlichkeit von Gott aus (an Limborch, 21. Mai 1698). Er verwirft den ontologischen Beweis für sein

Dasein (s. u. S. 25 –26) und tut dann doch (Essay IV, 7, 7) Äufserungen, die man im Sinne desselben deuten kann.[1]) Er lehnt es dem Bischof von Worcester gegenüber ab, in metaphysische Erörterungen der Person und Natur Gottes hineingezogen zu werden (vgl. auch Essay IV, 8, 9), und warnt einmal vor zu

[1]) Im Anschlufs an diese Unstimmigkeiten ist über Lockes Gottesidee und Gottesbeweis und ihr Verhältnis zu den Lehren Descartes' viel geschrieben worden. Georg Geil machte sie, nachdem er sich schon in seiner Dissertation (Über die Abhängigkeit Locke's von Descartes, Strafsburg 1887, S. 53—54, 59—60 und 65—66) mit ihnen beschäftigt hatte, zum Gegenstand einer besonderen Abhandlung (Die Gottesidee bei Locke und dessen Gottesbeweis, Archiv für Geschichte der Philosophie, III, Berlin 1890, S. 579—596). Ihr Resultat fafst er (Archiv III, S. 596) in folgende Sätze zusammen: „Locke lehrt eine doppelte Gottesidee, eine psychologisch-negative und eine ontologisch-positive, jene, wo er von der Genesis unserer Vorstellungen handelt, diese, wo er, wie der Begriff das mit sich bringt, Metaphysiker wird. Locke lehrt einen zwiefachen Gottesbeweis, vorwiegend den kosmologischen, daneben aber auch den metaphysisch-ontologischen, der da argumentiert von dem intuitiv erkannten Ich aus. Hinsichtlich der je an zweiter Stelle genannten Lehren steht Locke wesentlich unter dem Einflusse Descartes'." Demgegenüber ist es Georg v. Hertling (John Locke und die Schule von Cambridge, Freiburg i. B. 1892, S. 284) schlechterdings unerfindlich, wie Geil (Archiv III, S. 581) einen Gegensatz zwischen den Ausführungen des ersten und vierten Buches über die Gottesidee habe konstruieren wollen, und Willy Freytag (Die Substanzenlehre Lockes, Halle 1899, S. 69) unverständlich, wie Geil — wenn man überhaupt ontologischen und kosmologischen Beweis scheide — Essay IV, 10 den ontologischen Beweis herausdemonstriere. Wilhelm Paul Schumann (Darstellung und Kritik des Unendlichkeitsbegriffes bei Locke, Leipziger Diss., Leipzig 1897) schliefst sich im allgemeinen Geil an, ergänzt und beschränkt ihn jedoch: er sieht in Buch I des Essay noch keinen inneren Zwiespalt, vielmehr einen nicht nur oberflächlichen Gegensatz zu Descartes, bestreitet die Meinung, als habe Locke in Buch II mit vollem Bewufstsein einen negativen Gottesbegriff entwickelt, findet diesen in sich unmöglich und für die Erkenntnistheorie wertlos und hält das Unzureichende desselben und den Widerspruch zwischen ihm und der negativen Unendlichkeitsidee für den wahren Grund zur Konzipierung einer neuen, der ontologisch-positiven Gottesvorstellung (a. a. O., S. 49 und 52—53). Fritz Otto Rose (Die Lehre von den eingeborenen Ideen bei Descartes und Locke, Bern 1901, S. 31) endlich betont wie Geil und Schumann, dafs Lockes Auffassung, die Gottesidee sei die natürlichste Entdeckung der Vernunft, von der Annahme, sie sei eingeboren, nur noch durch eine geringe Differenz getrennt werde. Inbetreff der Gottesidee mangelt es, wie im Text — teilweise nach Geil, Schumann und Rose — schon dargelegt, an der Einheitlichkeit tatsächlich, kann sogar, wenn man will, von einer

grofser Grübelei über ein unbegreifliches Wesen (Some Thoughts concerning Education 136), während er sonst von Gott nicht wenig zu sagen weifs; er vermeidet eine Ableitung der einzelnen Eigenschaften Gottes, trotzdem er sie bei seinen Beweisen verwendet, und umgeht die Lehre von der Dreieinigkeit, obgleich er ein ganzes Buch über das Christentum schreibt.[1])

psychologisch-negativen und einer metaphysisch-positiven Gottesidee gesprochen werden, dieses allerdings nur, falls man ihr Verhältnis anders bestimmt wie Geil und selbst Schumann. Beide lassen sich nämlich, indem sie Lockes Empirismus und den Essay zum Ausgangspunkt wählen, dazu verleiten, die sogenannte negative Gottesidee als die ursprüngliche zu betrachten und der sogenannten positiven als mindestens ebenbürtig an die Seite zu stellen. Doch zu Unrecht! Denn, wie ein Blick auf die Gesamtheit des Lebens und der Schriften Lockes zeigt, ist die sogenannte positive Gottesidee, d. h. die der Überlieferung, vielmehr die erste und — alles in allem — vorherrschende und die sogenannte negative nur ein späterer Versuch, die empiristische Psychologie und Erkenntnistheorie rein durchzuführen, und daher im wesentlichen auf die empiristischen Teile des Essay beschränkt. Der Einfluſs Descartes' auf die sogenannte positive mag nicht völlig gefehlt haben, verliert jedoch dadurch sehr an Bedeutung, daſs Locke sie im grofsen ganzen ebenso wie Descartes aus dem gemeinsamen Quell der Überlieferung herleiten konnte. Inbetreff des Gottesbeweises wird man Geil einräumen, daſs der Locke eigentümliche Beweis sich den kartesianischen durch das Ausgehn von dem intuitiv erkannten Ich stark nähert, darf angesichts des Nachdruckes, mit dem Descartes das Selbstbewuſstsein überhaupt an den Anfang seines ganzen Philosophierens setzt, ihm auch wohl zugeben, daſs Locke hierbei wesentlich unter Descartes' Einfluſs steht, muſs ihm aber mit Freytag bestreiten, daſs der Lockesche Beweis hierdurch zum ontologischen werde. Denn der ontologische Beweis im landläufigen Sinne ist nicht durch das Ausgehn von dem intuitiv erkannten Ich, sondern durch den Schluſs von dem Begriff Gottes auf sein Dasein unterscheidend gekennzeichnet. Diesen Schluſs jedoch vermag ich in dem Locke eigentümlichen Beweise für das Dasein Gottes nicht zu finden, da er auch Gottes Eigenschaften, soweit er sie ableitet, nicht aus unserer Vorstellung von einem höchsten Wesen, vielmehr — den Ausführungen Essay II, 23, 32—36 entsprechend — aus unseren Eigenschaften ableitet. Zu der ganzen Frage vgl. noch das schon erwähnte Buch v. Hertlings und zu der Sonderfrage, wie Locke sich gegen Descartes' Beweise für das Dasein Gottes verhalte, S. 25 Anm.

[1]) Was über die Dreieinigkeit seinen Werken zu entnehmen ist, stellt Worcester, a. a. O., S. 44—48 zusammen; die „Adversaria theologica", Lord King, a. a. O., II, S. 186—194 lassen erkennen, daſs er sich mit Biddles Gründen gegen die Dreieinigkeitslehre, Aufzeichnungen im Tagebuch („Trinity"), Lord King, a. a. O., II, S. 104—105, daſs er sich mit der Geschichte dieser Lehre beschäftigt hat.

Da Locke keine Zusammenfassung seiner Lehren von Gott unternahm, trat ihm der Mangel an Einheitlichkeit gar nicht ins Bewufstsein: der Widerspruch, den man zwischen seinen psychologischen und seinen metaphysischen Darlegungen finden wollte, schien ihm erledigt mit der Feststellung, dafs sich jene auf die Idee Gottes, diese aber auf Gott selbst bezögen (Molineux an Locke, 2. März 1693; Locke an Molineux, 28. März 1693; vgl. auch An Examination of Malebranche 33 und 43).

Im folgenden sei versucht, Lockes Gotteslehre nicht eben Punkt für Punkt zu prüfen und zu beurteilen, sondern sie nunmehr nach Betonung ihrer Widersprüche, Schwankungen, Ungleichmäfsigkeiten und Lücken trotz derselben in seinem Sinne — soweit möglich — als ein einheitliches Ganzes darzustellen.

1.

Im ersten Buche des Essay unternimmt Locke den Nachweis, dafs weder irgendwelche theoretischen oder praktischen Grundsätze noch ihre Ideen eingeboren seien. Von den Ideen stellt er dabei die in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen, die eher als alle anderen für eingeboren gelten könnte, die Idee Gottes. Auch sie ist nicht eingeboren:

Die Idee Gottes ist zunächst nicht allgemein verbreitet. Ganzen Völkern fehlt überhaupt jede Kenntnis Gottes. Viele Menschen haben keine sehr richtigen und klaren Eindrücke von einer Gottheit, und viele lassen sich nur durch die Furcht vor der Obrigkeit und der Nachbarschaft abhalten, ihren Atheismus wie im Altertum mit Worten offen zu bekennen (Essay I, 4, 8; vgl. 2. Reply, Works I, S. 473—475). — Aber wenn Name und Idee Gottes auch überall vorhanden wären, so bewiese eine solche allgemeine Verbreitung noch immer nichts, da sie sich auch anders erklären liefse (Essay I, 2, 3). Wer nämlich von seiner Umgebung einen Namen oft hört, hat auch eine gewisse Vorstellung von dem benannten Gegenstand; besonders ein so aufserordentlicher und vielverzweigter, so verständlicher und aus jeder Erkenntnis leicht abzuleitender Name und Begriff wie der Gottes befestigt und verbreitet sich (Essay I, 4, 9).

Die Idee Gottes ist sodann bei den verschiedenen Menschen verschieden[1]) und meistens verkehrt. Im Kinde erscheint sie erst spät und in der Gestalt, die sie bei seinem Lehrer hat (Essay I, 4, 13). Im selben Land verstehn die Leute unter demselben Namen „Gott" Verschiedenes, oft Widersprechendes (Essay I, 4, 14). Die Heiden haben offenbar unrichtige Ideen von der Vielheit und Körperlichkeit der Götter (Essay I, 4, 15). Selbst unter Christen, Juden und Mohammedanern, die doch alle an einen Gott glauben, findet man unzählige Verschiedenheiten und lächerliche, besonders vermenschlichende Vorstellungen, vor allem auf dem Lande und bei Kindern (Essay I, 4, 16; 2. Reply, Works I, S. 478). — —

Ist demnach die Idee Gottes nicht eingeboren, fehlt sie zuerst unserem Geiste (Essay I, 4, 17), so erhebt sich die Frage, wie wir denn dann tatsächlich zu ihr kommen. Locke antwortet im zweiten Buche des Essay: die Idee Gottes ist die Idee einer Substanz und gehört als solche zu den zusammengesetzten Ideen. Bei der Bildung aller zusammengesetzten Ideen sind wir auf den Stoff der einfachen Ideen beschränkt, die wir durch sensation und reflection erhalten. Wollen wir also die bestmögliche Idee Gottes bilden, so stehn uns nur die einfachen und zusammengesetzten Ideen zur Verfügung, die wir durch reflection von der Tätigkeit unseres eigenen Geistes empfangen, d. h. die Ideen Dasein, Dauer, Wissen, Macht, Güte, Glück, kurz alle, die möglichst vollständig zu besitzen uns möglichst vollkommen macht. Verbinden wir diese derart, dafs zu jeder noch die Idee der Unendlichkeit hinzugefügt wird, so gewinnen wir die Idee Gottes, allerdings nur die bestmögliche, allerdings nur eine inadäquate Idee (Essay II, 23, 32—36 und III, 6, 11; An Examination of Malebranche 43).

2.

Hat Locke auf diese Weise psychologisch erklärt, wie wir zu einer Idee Gottes kommen, aus welchen Ideen wir die bestmögliche zusammensetzen, so unterläfst er auch nicht zu zeigen, was uns darauf führt, diese Ideen zu einer Idee „Gott"

[1]) Ebenso An Examination of Malebranche 33.

zu verbinden, was uns zur Kenntnis Gottes leitet, und zu beweisen, dafs wir dazu berechtigt sind, dafs der Idee Gottes ein wirklicher Gegenstand entspricht, dafs es einen Gott gibt. Immer wieder widmet er sich dieser Aufgabe, indem er bald vermeintliche Gegengründe ablehnt, bald Behauptungen andrer prüft, bald eigene Lehren aufstellt. — —

Die Gegengründe fertigt er mit wenigen Worten ab: An dem Dasein Gottes zu zweifeln, weil wir ihn nicht begreifen können, ist unverschämt. Wollte man alles leugnen, was uns unentwirrbare Schwierigkeiten bietet, so würde sehr wenig in der Welt übrig bleiben („Knowledge", Lord King, a. a. O., I, S. 170). Vermag vielleicht niemand alle Schwierigkeiten der Schöpfung und der Vorsehung zu beseitigen, so ergibt sich daraus wohl die Schwäche unseres Verstandes, aber nichts wider das Dasein eines Gottes (Miscellaneous Papers, Lord King, a. a. O., II, S. 154). — —

Die Behauptungen anderer, die Locke in der Öffentlichkeit nicht entkräften will (vgl. 2. Reply, Works I, S. 574 über den Beweis für das Dasein Gottes aus der allgemeinen Zustimmung der Menschheit, sowie Essay IV, 10, 7 und Letter to the Bishop of Worcester, Works I, S. 366—367 über Descartes' Beweis), untersucht er in privaten Aufzeichnungen nach Gebühr.

Die Ansicht, Offenbarung vermöge uns Dasein und Wesen Gottes zu entdecken, eine Ansicht, der ja schon Lockes Lehre von der Offenbarung entgegen ist, wird ausdrücklich bekämpft: Es entspricht nicht dem Begriffe Gottes anzunehmen, dafs er nur die notwendige Erkenntnis seiner selbst uns nicht auf dem gewöhnlichen Wege der Erkenntnis, der Vernunft, sondern auf dem der Irrtümer zuführe (Aufzeichnung im Tagebuch vom 18. September 1681, Lord King, a. a. O., II, S. 231).

Die Ansicht Descartes' begegnet zweierlei Einwendungen. Zunächst sollte man bei einem so wichtigen Punkte wie dem Dasein Gottes nicht unter Verdächtigung aller anderen Gründe das ganze Gewicht auf eine Stütze legen, sondern alle in ihrer vollen Stärke belassen, wirkt doch infolge der Verschiedenheit der Menschen hier mehr der eine, dort mehr der andere Grund zur Befestigung derselben Wahrheit (Essay IV, 10, 7; Letter to the Bishop of Worcester, Works I, S. 366—367

und 369; „Deus, Descartes' Proof of a God from the Idea of Necessary Existence, examined 1696", Lord King, a. a. O., II, S. 134). Sodann ist der kartesianische Beweis für das Dasein eines Gottes aus der Idee notwendigen Daseins nicht zwingend, da sich aus einer Idee für die Wirklichkeit ihres Gegenstandes alles oder nichts folgern läfst. Denn 1. kann man durch ihn ebenso gut wie einen Geist die sinnliche Materie als ewig und erste Ursache aller Dinge aufzeigen, während doch nicht das Dasein eines ewigen Wesens überhaupt, sondern das eines ewigen geistigen und immateriellen Wesens — denn nur ein solches ist der Gott des Theisten — in Frage steht, und 2. kann man durch Ideen und deren Zusammensetzung nichts in der Wirklichkeit der Dinge ändern, insbesondere aus irgend einer Idee nicht das Dasein eines wirklichen, dieser Idee entsprechenden Wesens schliefsen, sondern wirkliches Dasein nur auf wirkliches Dasein, das wirkliche Dasein eines Gottes nur auf das wirkliche Dasein anderer Dinge gründen („Deus", Lord King, a. a. O., II, S. 133—139; Letter to the Bishop of Worcester, Works I, S. 368).[1]) — —

Die eigenen Lehren Lockes lassen sich dahin zusammenfassen, dafs Gottes Dasein, eine völlig sichere Tatsache, durch

[1]) Die Frage, wie Locke sich zu Descartes' Beweisen für das Dasein Gottes stelle, wird widersprechend beantwortet. Robert Sommer (Locke's Verhältnis zu Descartes, Berlin 1887, S. 43) ist der Meinung, Locke mache mit seinen Darlegungen Essay II, 23, 34 für den aufmerksamen Leser den kartesianischen Gottesbeweis zunichte. Demgegenüber erklärt Benno Erdmann, der Sommers und Geils Dissertationen im Archiv für Geschichte der Philosophie, II, Berlin 1889, S. 99—121 ausführlich bespricht, dafs Locke in der Tat Descartes' Gottesbeweis verworfen habe, doch an anderen Stellen und nicht aus den Gründen, die Sommer vermute (a. a. O., S. 104—105), und Geil (Archiv III, S. 584), dafs Locke wie Descartes die Existenz als eine Eigenschaft ansehe, also den Trugschlufs von dem Begriff auf das Dasein, wenn auch in anderer Weise, ebenfalls in sein System mit aufnehme (ähnlich Schumann, a. a. O., S. 49 Anm. 4). Sommer trifft demnach nur insofern das Richtige, als die Anschauungen, die Essay II, 23, 32—36 über Bildung und Wert unserer Gottesidee zu Worte kommen, allerdings mit den Beweisen Descartes' unvereinbar sind und der Verwerfung dieses Beweises in dem Aufsatze über „Deus" zu Grunde liegen. In geradem Gegensatz zu Sommer möchte Geil (Archiv III, S. 588—589 und 593—595) aus Essay IV, 10, 7 eine Anerkennung des kartesianischen anthropologischen Beweises herauslesen

die Vernunft kosmologisch (d. h. aus dem Dasein bedingter Wesen als deren Ursache) entdeckt und bewiesen werde. —

Gottes Dasein ist vernunftgemäfs, offenkundig und die sichtbarste Wahrheit, es ist von mathematischer Gewifsheit, so gewifs wie die Gleichheit der Scheitelwinkel und gewisser als irgend etwas nicht unmittelbar von den Sinnen Entdecktes, gewisser selbst als das Dasein von Dingen aufser uns und klarer beweisbar als das Dasein von Engeln (Essay IV, 17, 23; I, 4, 9 und 10; I, 3, 6; I, 4, 21; IV, 10, 1; I, 4, 16 und IV, 10, 6; An Examination of Malebranche 43). —

Zu der Kenntnis von Gott und der Gewifsheit seines Daseins — wenigstens soweit sie für den Zweck unseres Lebens und unserer Glückseligkeit nötig sind — gelangen wir aufser durch Überlieferung (Remarks upon some of Mr. Norris's Books 8) durch den richtigen Gebrauch unserer dazu reichlich vorhandenen natürlichen Fähigkeiten und zwar unserer Vernunft (Essay I, 1, 5; I, 4, 10, 12 und 15; IV, 10, 1). Das Wissen von einem Gott ist die natürlichste und am nächsten liegende Entdeckung der menschlichen Vernunft (Essay I, 4, 17 und IV, 10, 1); es erfordert nur, dafs wir aufmerken und nachdenken, uns über uns erheben und die Gedanken verfolgen, die zu Gott führen (Essay I, 4, 8, 12, 15 und 16; IV, 3, 27; 10, 1 und 6). Die Idee Gottes ist von jedem Teil unserer Erkenntnis natürlich ableitbar und das Dasein Gottes durch eine Kette von Ideen regelrecht zu beweisen (Essay I, 4, 9; IV, 3, 21; 9, 2 und 10, 1; „Deus", Lord King, a. a. O., II, S. 139). —

und nicht einmal den Aufsatz über „Deus", den Erdmann (a. a. O., S. 104—105) gegen ihn vorbringt, als eine Verwerfung des Descartes'schen Gottesbeweises betrachten. Jene Auffassung wird hinfällig durch die Erläuterung, die Locke den fraglichen Bemerkungen des Essay im Letter to the Bishop of Worcester gibt; er bezeichnet dort (Works I, S. 367) Descartes' Beweis ausdrücklich als nicht zwingend. Diese Anschauung vermag Geil nicht zu begründen; denn zu behaupten, von Locke werde nur der Umstand getadelt, dafs Descartes nicht das Denken Gottes erwiesen habe, heifst über die entscheidenden Sätze hinweglesen und dazu völlig verkennen, welch grundlegende Bedeutung für den Begriff Gottes nach Locke der Geistigkeit zukommt (vgl. die Begriffsbestimmungen auf S. 19); die Stelle Essay IV, 7, 7 aber, mit der Schumann, a. a. O., S. 55—56 durch eine verbesserte Auslegung Geils Behauptung zu stützen sucht, ist doch zu unbestimmt und vereinzelt, um allein beweiskräftig zu sein.

Von den Ableitungen und Beweisen einer Gottheit sind die klar und zwingend und für einen denkenden Menschen unwiderstehlich, die unser eigenes Dasein und die wahrnehmbaren Teile des Weltalls uns darbieten (Essay IV, 10, 7), d. h. der Locke eigentümliche Beweis, den er dank seiner Ableitung allein aus unserer anschaulichen Erkenntnis und ohne Hilfe der Sinne als den sichersten und unbestreitbarsten ansieht und daher sorgfältig ausarbeitet (Essay IV, 3. 27; 10, 1—6; 11, 1 und 13; 17, 2; „Deus", Lord King, a. a. O., II, S. 138—139), und der übliche kosmologische Beweis, den er gelegentlich neben dem eigenen verwendet. Auch jener ist seinem Wesen nach kosmologisch und nur dadurch gegenüber dem landläufigen (oder kosmologischen im engern Sinne) gekennzeichnet, dafs er die anschauliche Erkenntnis, die wir von unserm eignen Ich haben, als Ausgangspunkt benutzt. Streng genommen handelt es sich also bei Locke immer um ein und denselben, eben den kosmologischen Beweis, dessen Artenreihe den Lockeschen und den gewöhnlichen kosmologischen in entgegengesetzter Richtung als äufserste Glieder zeigt.[1])

Den eigentümlich Lockeschen Beweis finden wir in den mafsgebenden Ausführungen des Essay (IV, 10, 2—6); sie lauten so: Der Mensch weifs, dafs er selbst ist. Er weifs ferner mit anschaulicher Gewifsheit, das blofses Nichts kein wirkliches Wesen erzeugen kann. Gibt es also ein wirkliches Wesen, nämlich den seines Daseins gewissen Menschen, so ist augenscheinlich: er mufs von etwas Ewigem, selbst nicht Erzeugtem erzeugt sein; alle seine Fähigkeiten müssen aus derselben Quelle stammen; dieses ewige Wesen mufs daher auch das mächtigste und, da der Mensch, sein Geschöpf, Wahrnehmung und Erkenntnis hat, ein Ding ohne Verstand aber kein verständiges Wesen erschaffen kann, auch das wissendste (most knowing) sein.[2]) Also gibt es ein ewiges, allmächtiges und allwissendes Wesen, also einen Gott. Hat Locke schon

[1]) Über das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele handelt auch ein von Locke übersetzter Essai Nicoles. Fox Bourne, a. a. O., I, S. 294 ff.: es mufs eine erste Ursache angenommen werden; diese kann nicht materieller Art sein.

[2]) Ähnlich an Limborch, 21. Mai 1698.

bei diesem Beweise durch einen kleinen Sprung in den gewöhnlichen kosmologischen einlenken müssen, um sein Ziel zu erreichen [1]), so spricht der indirekte Beweis in den Miscellaneous Papers, Lord King, a. a. O., II, S. 154—155 schon nicht mehr vom Ich, sondern nur noch von denkenden Wesen überhaupt: Gibt es keinen ewigen Gott, so gibt es kein ewiges denkendes Wesen, so sind die denkenden Wesen aus nichtdenkenden durch eine nichtdenkende Kraft gemacht; das aber wäre nicht weniger ungereimt als die Behauptung, das Nichts könne ein Etwas hervorbringen. Noch allgemeiner drückt sich der Aufsatz über „Knowledge", Lord King, a. a. O., I, S. 166—167 aus: Gott hat so viele Spuren seiner selbst, so viele Belege seines Seins in jedem Geschöpf gelassen, dafs sie jeden, der nur die eigenen Fähigkeiten entsprechend gebrauchen will, überzeugen können. Ganz im Fahrwasser des üblichen kosmologischen Beweises endlich segelt Locke, wenn er (Essay I, 4, 9, 10 und 11; IV, 10, 7) sagt: Die Erforschung der Ursachen der Dinge führt zu dem Begriff eines Gottes; die sichtbaren Zeichen aufserordentlicher Weisheit und Macht erscheinen so offen in allen Werken der Schöpfung, dafs ein vernünftiges Geschöpf, wenn es nur ernsthaft über sie nachdenken will, unvermeidlich eine Gottheit entdeckt.

3.

Nachdem Locke Ursprung und Bildung einer Idee Gottes untersucht und erläutert sowie das Dasein eines Gottes abgeleitet und bewiesen hat, fragt es sich, was ist der genauere Inhalt jener Idee, welcher Art sind im einzelnen Wesen und Wirksamkeit dieses Gottes.[2]) — —

Aus dem Lockeschen Beweise erkennen wir Gottes Ewig-

---

[1]) Vgl. die treffende Beurteilung, die Freytag, a. a. O., S. 69—70 diesem ganzen Beweise widmet.

[2]) Es liegt in der Natur der Sache, dafs im folgenden Einzelbemerkungen und Einzelnachweise vorherrschen. Reichhaltigkeit schien mir dabei nicht unerwünscht, Vollständigkeit jedoch weder durchführbar noch erforderlich zu sein, zumal die sorgsame Zusammenstellung v. Hertlings, a. a. O., S. 48—60 in manchem zur Ergänzung dienen kann.

keit[1]), Allmacht und Allwissenheit. Die Allmacht (almighty, omnipotency, omnipotence, infinite power, tout-puissant)[2]) ist reine vis activa (Essay II, 21, 2); Gott, frei (an Limborch, 2. April 1698) und unabhängig (Essay IV, 3, 27), kann auch Wege gehn, die unser Verständnis überschreiten (2. Reply, Works I, S. 558 und 560; An Examination of Malebranche 2, 8 und 10; Remarks upon some of Mr. Norris's Books 3), und durch Wunder den Lauf der Natur ändern (Essay IV, 16, 13; A Discourse of Miracles; Aufzeichnung im Tagebuch vom 18. September 1681, Lord King, a. a. O., I, S. 233), seine Gedanken verbergen (an Limborch, 2. April 1698) und auf tausend unbegreifliche Arten unsern Geist erleuchten (An Examination of Malebranche 32; entsprechend Essay IV, 19, 5); aber er kann nur tun, was keinen Widerspruch einschliefst (2. Reply, Works I, S. 560 und 573; Aufzeichnung im Tagebuch vom 19. Februar 1682, Lord King, a. a. O., I, S. 234), und trotz der Freiheit seiner Allmacht nichts Schlechtes wählen (Essay III, 21, 49), da Bewilligungen, Versprechungen und Eide diese binden (Of Government II, 16, 195), da Weisheit und Güte sie regeln (Aufzeichnung im Tagebuch vom 7. August 1681, Lord King, a. a. O., I, S. 228—230) und seine Weisheit die Wunder auf notwendige Fälle beschränkt (The Reasonableness of Christianity, Works II, S. 508). Die Allwissenheit (omniscience, all-knowing, infinite knowledge, boundless knowledge)[3]) läfst Gott nie irren

---

[1]) Sie wird ferner genannt: Essay II, 15, 12; 17, 20; 23, 34 und 27, 2; 2. Reply, Works I, S. 479; Remarks upon some of Mr. Norris's Books 15; Miscellaneous Papers, Lord King, a. a. O., II, S. 154; an Limborch, 2. April und 21. Mai 1698.

[2]) Sie wird ferner genannt: Essay II, 13, 23; 15, 12; 21, 49; 23, 34 und 35; 28, 8; III, 6, 12; IV, 3, 6 und 18; Letter to the Bishop of Worcester, Works I, S. 359; 2. Reply, Works I, S. 480, 558—564, 568 und 573; Of Government I, 3, 15; 6, 53; 9, 85; II, 2, 6; 6, 56 und 67; 16, 195; The Reasonableness of Christianity, Works II, S. 508; An Examination of Malebranche 53; Remarks upon some of Mr. Norris's Books 3 und 12; A Discourse of Miracles, Works III, S. 454; an Molineux, 20. Januar 1693; an Limborch, 2. April und 21. Mai 1698; „Knowledge", Lord King, a. a. O., I, S. 169; Aufzeichnung im Tagebuch vom 20. April 1682, Lord King, a. a. O., I, S. 241; „De arte medica", Fox Bourne, a. a. O., I, S. 225 und 227.

[3]) Sie wird ferner genannt: Essay II, 10, 9; 15, 12; 23, 34 und 35; IV, 10, 12; 2. Reply, Works I, S. 478; The Reasonableness of Christianity,

oder getäuscht werden (Essay IV, 18, 8; 2. Reply, Works I, S. 478; Of Government II, 16, 176; „Error", Lord King, a. a. O., II, S. 76); Wahrnehmen und Erkennen gehören zu seinem Wesen (2. Reply, Works I, S. 562), und zwar urteilt und schliefst er nicht, sondern schaut alle Dinge auf einmal (An Examination of Malebranche 53); er kennt alle Dinge und alle ihre Beziehungen, wie sie sind (An Examination of Malebranche 31 und 53), er allein begreift sein Werk ganz („De arte medica", Fox Bourne, a. a. O., I, S. 225). —

Aus Ewigkeit, Allmacht und Allwissenheit lassen sich, so meint Locke, bei richtiger Betrachtung leicht auch alle anderen, Gott gewöhnlich zugeschriebenen Eigenschaften ableiten (Essay IV, 10, 6). Er selbst unternimmt diese Ableitung nicht, sondern begnügt sich damit, wegen der Wichtigkeit des Gegenstandes noch Gottes Geistigkeit[1]) näher nachzuweisen: Gott ist ein denkendes Wesen; denn das erste Wesen mufs mindestens alle Vollkommenheiten, die später einmal wirklich sein können, schon zuvor besitzen und kann nichts geben, was es nicht entweder tatsächlich in sich selbst oder wenigstens in gröfserem Mafse hat. Es wäre aber unbegreiflich, wie die nichtdenkende Materie ein denkendes Wesen erzeugen sollte.[2]) Ein Stück Materie allein, z. B. ein Kiesel, kann gar nichts erzeugen, nicht einmal Bewegung. Aber auch wenn diese die Eigenschaft der Materie wäre, könnten Materie und Bewegung doch noch keinen Gedanken hervorbringen und selbst, wenn Sinne, Wahrnehmung und Erkenntnis von Ewigkeit her untrennbar zu jedem Teilchen Materie gehörten, könnte diese unendliche Anzahl unabhängiger, ewiger, endlicher denkender Wesen von begrenzter Macht und bestimmten Gedanken nie die Ordnung, Einheit und Schönheit der Natur erschaffen (Essay IV, 10, 10; ähnlich Miscellaneous Papers, Lord King, a. a. O., II, S. 155—156 im

Works II, S. 508; An Examination of Malebranche 53; an Molineux, 20. Januar 1693; an Limborch, 2. April und 21. Mai 1698.

[1]) Sie ist u. a. erwähnt: Of Government I, 4, 30 und „Deus", Lord King, a a. O., II, S. 135.

[2]) Der gleiche Gedanke, der hier nur als Hilfskraft erscheint, gibt sich in den Miscellaneous Papers, Lord King, a. a. O., II, S. 151—155, s. o. S. 28, als indirekter Beweis für das Dasein Gottes überhaupt.

Anschluſs an den indirekten Beweis für das Dasein Gottes). — Kann aber dieses ewige denkende Wesen nicht zugleich auch materiell sein? Die Frage liegt nahe genug, da Locke damit rechnet, daſs Gott einigen Ordnungen der Materie Denken verliehen haben könnte[1]) (Essay IV, 3, 6; Letter to the Bishop of Worcester, Works I, S. 357; 2. Reply, Works I, S. 480, 557—563 und 566; Molineux an Locke, 22. Dezember 1692; Locke an Molineux, 20. Januar 1693; Molineux an Locke, 2. März 1693); die Antwort lautet trotzdem: Nein. Denn sonst hieſse es entweder: Jedes Teilchen Materie ist denkend; doch dann gäbe es ebensoviele ewige denkende Wesen, also eine Unendlichkeit von Göttern. Oder es hieſse: Nur ein Teilchen Materie ist denkend; doch ist es allein ewig, so müſste es die übrige Materie geschaffen haben und zwar durch das einzige, was es von den andern unterscheidet, seinen mächtigen Gedanken, was die Materialisten gerade bestreiten; ist aber die ganze Materie ewig, so wäre es unvernünftig, daſs ein Teilchen dieser ewigen Materie anders als alle andern und diesen weit überlegen sein sollte. Oder es hieſse endlich — und das ist die übliche Anschauung —: eine bestimmte Gruppe der Materie ist denkend; doch eine Verbindung nicht denkender Teilchen ergibt niemals Denken und Erkenntnis; ist die Gruppe in Ruhe, so ist sie nur ein Klumpen ohne Vorzug vor der übrigen Materie; soll das Denken aber durch die Bewegung der Teile entstehn, so wäre bei diesem „Denken“ alle Freiheit, Kraft, Wahl, alles vernünftige und weise Denken und Handeln, kurz alles, was das Denken über die blinde Materie erhebt, ausgeschlossen; denn die einzelnen Teilchen, selbst ohne Gedanken und daher ohne Kenntnis der eigenen und der fremden Bewegungen, können ihre Bewegungen nicht leiten, noch weniger aber kann dies das Denken des Ganzen, da es ja gerade nicht die Ursache, sondern die Wirkung dieser zufälligen Bewegungen der Materie sein soll. Somit kommt Gott auch Immaterialität zu (Essay IV, 10, 13—17)[2]; er ist unkörperlich (an Lim-

---

[1]) Obgleich es ihm unbegreiflich ist, wie Materie denken sollte („Understanding“, Lord King, a. a. O., II, S. 164).

[2]) Sie wird ferner genannt: Letter to the Bishop of Worcester, Works I, S. 357 und 359; 2. Reply, Works I, S. 478—480, 561 und 568.

borch, 2. April 1698) und unsichtbar (A Discourse of Miracles, Works III, S. 454).[1] —

Wenn schon Locke die übrigen Gott gewöhnlich zugeschriebenen Eigenschaften nicht selbst ableitet, so erkennt er sie doch mit der Behauptung, alle möglichen Vollkommenheiten müfsten einen Teil unserer Gottesvorstellung bilden (Aufzeichnung im Tagebuch vom 7. August 1681, Lord King, a. a. O., I, S. 228; an Limborch, 21. Mai 1698), nicht nur ausdrücklich an, sondern benutzt sie auch dementsprechend, obgleich zuweilen nicht ohne den Vorbehalt menschlicher Beschränktheit (z. B. Essay II, 21, 49), bewufst bei seiner Beweisführung:

Die Idee der Unendlichkeit[2] ist bei der Bildung der zusammengesetzten Idee Gottes von entscheidender Bedeutung (s. o. S. 23). Mehr bildlich bezieht sich die Unendlichkeit Gottes[3] auf alle seine Eigenschaften[4]; dann folgt aus ihr seine Unbegreiflichkeit für den menschlichen Verstand (Essay I, 4, 17; II, 23, 33 und IV, 10, 19; Some Thoughts concerning Education 136; An Examination of Malebranche 45 und 53; „Knowledge", Lord King, a. a. O., I, S. 170); es wäre anmafsend zu behaupten, wir hätten eine klare Idee von ihm, wie er an sich ist (Remarks upon some of Mr. Norris's Books 5); zwischen ihm und unserer Seele, seinem und unserem Verstande besteht nicht nur ein Unterschied des Grades (An Examination of Malebranche 5 und 53)[5]; wir sagen: Gott ist eine Substanz, aber das ist nur ein „wir wissen nicht was"; wir haben überhaupt keinen Begriff davon (An Examination of Malebranche 6); denn sein wirkliches Wesen kennen wir so wenig wie das eines Kiesels, einer Fliege oder unser eigenes (Essay II, 23, 35),

[1]) Daher ist es verkehrt zu sagen, jenseits der Körperschranken sei überhaupt nichts; denn das hiefse Gott in die Grenzen der Materie einschliefsen wollen (Essay II, 15, 2).

[2]) Vgl. über sie die Einleitung zu diesem Abschnitt und Schumann a. a. O.

[3]) Sie wird ferner genannt: Essay I, 4, 17; II, 23, 12 und III, 6, 12; Letter to the Bishop of Worcester, Works I, S. 359 und 369; Of Government I, 2, 6 und II, 7, 79; Remarks upon some of Mr. Norris's Books 10 und 15; an Limborch, 2. April und 21. Mai 1698.

[4]) Essay II, 15, 12 und III, 6, 11.

[5]) Doch vgl. auch Essay III, 6, 12.

und von seinem Wirken und seinen Werken haben wir nur unvollkommene Ideen (Essay III, 6, 9 und IV, 17, 10; Of Government I, 6, 53; An Examination of Malebranche 53); die Gründe seiner Weisheit vermögen wir in unserer Beschränktheit nicht zu durchschauen (The Reasonableness of Christianity, Works II, S. 530). Wörtlich gilt die Unendlichkeit Gottes von der Ewigkeit in der Zeit (Essay II, 15, 12) und der Grenzenlosigkeit und Unermefslichkeit im Raum (Essay II, 15, 3 und 17, 1); Gott ist allgegenwärtig (Essay II, 17, 20 und 27, 2; Some Thoughts concerning Education 136; an Limborch, 2. April 1698); er ist allenthalben in der unendlichen Ausdehnung des Raums (an Limborch, 2. April 1698) und füllt die Ewigkeit und Unermefslichkeit (Essay II, 15, 3), so dafs ihm keine Bewegung zugeschrieben werden kann (Essay II, 23, 21).

Gott ist ursprünglich (2. Reply, Works I, S. 562) und einfach (Essay II, 23, 35; An Examination of Malebranche 31 und 53), rein (The Reasonableness of Christianity, Works II, S. 477) und treu (A Discourse of Miracles, Works III, S. 452 und 454), wahrhaftig (Essay IV, 18, 5 und 8; An Answer to Remarks upon an Essay concerning Human Understanding, Works I, S. 430; 2. Reply, Works I, S. 474 und 565; „Error", Lord King, a. a. O., II, S. 76) und glaubwürdig (The Reasonableness of Christianity, Works II, S. 528). Er besitzt Gröfse und Majestät, hat Ruhm und Ehre (Essay IV, 3, 27; „Knowledge", Lord King, a. a. O., I, S. 170; A Discourse of Miracles, Works III, S. 454; An Examination of Malebranche 35); ewige Glückseligkeit gehört zu seinem Begriffe (Essay II, 23, 35). Er ist allgütig (infinite goodness, infinitely bountiful; Essay II, 21, 49; III, 6, 12 und IV, 3, 18; 2. Reply, Works I, S. 511) und allweise (perfect wisdom, infinite wisdom, infinitely wise, all-wise; Essay I, 4, 12 und 20; II, 23, 34; III, 6, 12 und IV, 3, 18; 2. Reply, Works I, S. 511; Of Government I, 6, 53 und 54; II, 2, 6; „Knowledge", Lord King, a. a. O., I, S. 169); Weisheit und Güte regeln seine unbegrenzte Macht (Aufzeichnung im Tagebuch vom 7. August 1681, Lord King, a. a. O., I, S. 228); nur ein Hilfsmittel seiner Güte ist die Gerechtigkeit (The Reasonableness of Christianity, Works II, S. 475 und 476; vgl. die Aufzeichnung im Tagebuch vom 7. August 1681, Lord King, a. a. O., I, S. 228—230).

Kurzum, Gott ist vollkommen in seiner Art (Aufzeichnung im Tagebuch vom 7. August 1681, Lord King, a. a. O., I, S. 228), unendlich vollkommen (Essay III, 6, 12), ganz vollkommen, vollkommen vollkommen (an Limborch, 2. April und 21. Mai 1698) und somit unveränderlich (Essay II, 23, 21; Letter to the Bishop of Worcester, Works I, S. 384; An Examination of Malebranche 53). —

Seine Einzigkeit endlich (2. Reply, Works I, S. 562; A Discourse of Miracles, Works III, S. 452 und 454) wird zwar von keinem, der ihn kennt, geleugnet, ist jedoch auch beweisbar, ja ebenso augenscheinlich und unzweifelhaft beweisbar wie sein Dasein, allerdings nicht mit den etwas unzulänglichen Gründen Hugo de Groots (De veritate religionis christianae, liber I.), sondern nur durch eine Art des Philosophierens, die sich bedeutend über die gewöhnliche erhebt (an Limborch, 29. Oktober 1697). Auf eine Anfrage hin unternimmt Locke selbst einen solchen Beweis, der von Gottes Vollkommenheit ausgeht: Die Annahme zweier oder mehrerer völlig gleicher Wesen am gleichen Ort, die stets das Gleiche wissen, wollen und tun, ist nur ein Spiel mit Worten; zwei oder mehr verschiedene Wesen aber können nicht beide oder sämtlich allmächtig und frei, allwissend und im Stande, ihre Gedanken zu verbergen, allgegenwärtig und von keinem Orte ausgeschlossen, somit nicht beide oder sämtlich vollkommen, somit nicht beide oder sämtlich Gott sein (an Limborch, 2. April 1698). Man hält dem entgegen: es dürfe bei einem Beweise für die Einzigkeit Gottes nur Ewigkeit, Unabhängigkeit, naturnotwendiges Dasein und Selbstgenügsamkeit des Wesens, von dem wir abhängen, vorausgesetzt werden, nicht aber auch seine Vollkommenheit; diese setze nämlich ihrerseits schon die Einzigkeit voraus; denn falls ein Anhänger der kartesianischen Lehre von den zwei ihrem Wesen nach völlig verschiedenen Naturen, Denken und Ausdehnung, neben dem Denken auch der Ausdehnung oder Materie Ewigkeit, Selbstgenügsamkeit und Unabhängigkeit zuschreibe, demnach zwei ewige und unabhängige Wesen annehme, so folge aus diesen Voraussetzungen nicht, dafs die Ausdehnung oder Materie alle Vollkommenheiten in sich schliefse (Limborch an Locke, 16. Mai 1698). Locke findet es zwar unverständlich, wie man von einem durch

sich selbst bestehenden unendlichen Denken reden könne (an Limborch, 4.—18. Oktober 1698), erkennt aber im übrigen den Einwand, der die Behauptungen aller Theologen und Philosophen und Descartes' selbst treffe, als berechtigt an und bietet daher einen zweiten Beweis, einen „Beweis apriori" für die Einzigkeit des ewigen, unabhängigen Wesens: Jedem, der über sich nachdenkt, ist augenscheinlich, dafs es von Ewigkeit her ein denkendes Wesen gegeben hat, und dafs es auch ein unendliches Wesen gibt. Da keine Zusätze in der Zeit ein ursprünglich endliches Ding unendlich machen können, demnach Unendliches von Ewigkeit her unendlich gewesen sein mufs, und da Unendliches sich nichts hinzufügen oder wegnehmen läfst, demnach keine Teilung gestattet, so folgt: es kann nur ein unendliches Wesen geben, und dieses unendliche Wesen mufs auch das ewige Wesen sein, dessen Idee sich mit den Ideen aller möglichen Vollkommenheiten zur Idee Gottes verbindet (an Limborch, 21. Mai 1698).[1] — —

Lockes Aussagen über Gottes Wirken betreffen sein Verhältnis zur Welt im allgemeinen und zum Menschen im besonderen:

Gott ist der Erfinder, Schöpfer und Erhalter Himmels und der Erden, der Welt, der Natur, des Menschen und der Dinge, die Ursache aller Dinge, der Quell alles Seins und Vermögens (contriver, first author, maker, creator, preserver; Essay II, 7, 3 und 6; 23, 12; 31, 2 und oft; Letter to the Bishop of Worcester, Works I, S. 384—385; 2. Reply, Works I, S. 511, 558, 559, 562 und 572; Of Government I, 4, 39 und 40; 5, 45; 6, 53 und 9, 86; II, 2, 6; 6, 56; 7, 79 und 80; An Examination of Malebranche 30; Remarks upon some of Mr. Norris's Books 3 und 15; an Molineux, 20. Januar 1693; „An Essay concerning Toleration", Fox Bourne, a. a. O., I, S. 180; Aufzeichnung im Tagebuch vom 20. April 1682, Lord King, a. a. O., I, S. 241; „Error", Lord King, a. a. O., II, S. 76; an Denis Grenville, November 1678, Fox Bourne, a. a. O., I, S. 396), ist der Eigentümer der ganzen Welt, the sovereign disposer of all things, der unbeschränkte Lenker des Weltalls, der

[1]) Ein Urteil über diesen Beweis findet man in Limborchs Brief an Locke vom 1. Juli 1698; vgl. überhaupt den ganzen Briefwechsel zwischen Locke und Limborch vom 8. Oktober 1697 bis zum 7. Oktober 1699.

Herr und Meister der Menschen (Of Government I, 4, 39 und 9, 85; Essay II, 7, 6; Of Government II, 14, 166 und 2, 7; „De arte medica", Fox Bourne, a. a. O., I, S. 227).[1] Die Verbindung der Teile der Materie ruht in seiner Hand, und der Lauf der Natur ist, wie er ist, von ihm geordnet (2. Reply, Works I, S. 566; Of Government I, 9, 89). Er gibt Leben und schafft mit seiner Schöpferkraft und nach seinem Gefallen[2] Mensch und Tier (Of Government I, 3, 15 und 6, 52). Er verleiht jeder Substanz ihr Wesen und den Grad ihrer Vollkommenheit und jedem einzelnen Geschöpf mit dem Sein innere Beschaffenheit und Gestalt (Letter to the Bishop of Worcester, Works I, S. 380 und 385; 2. Reply, Works I, S. 572). Er paßt unsere Sinne, Fähigkeiten und Organe den Bedürfnissen und Aufgaben des Lebens an und stattet jeden mit der für ihn genügenden Begabung aus (Essay II, 23, 12; „Study", Lord King, a. a. O., I, S. 182), pflanzt den Menschen das Verlangen nach Selbsterhaltung und den Eltern Liebe zu ihren Kindern ein (Of Government I, 9, 88; II, 6, 63 und 15, 170). Von ihm stammen Denkfähigkeit und Vernunft und Verstand, Leben und Gesundheit und alles Gute (2. Reply, Works I, S. 435 und 559; Of Government II, 2, 11 und 6, 58; Some Thoughts concerning Education 136; „Reflections upon the Roman Commonwealth", Fox Bourne, a. a. O., I, S. 149; „De arte medica", Fox Bourne, a. a. O., I, S. 227). Für ihn, d. h. zu seinem Ruhme sind alle Dinge gemacht (An Examination of Malebranche 35)[3], und die große Maschine des Universums in ihrer Mannigfaltigkeit und Trefflichkeit entspricht seiner unendlichen Macht und Weisheit (Essay II, 2, 3; „Knowledge", Lord King, a. a. O., I, S. 169).

---

[1] Nicht aber the universal being Malebranches (An Examination of Malebranche 45).

[2] Von einem Willen redet Locke bei Gott unbedenklich; z. B. The Reasonableness of Christianity, Works II, S. 505; Aufzeichnung im Tagebuch vom 6. April 1682, Lord King, a. a. O., I, S. 211; „Of Ethics in general" 10, Lord King, a. a. O., II, S. 131; oft ist unter Gottes Willen sein Gesetz verstanden, z. B. in dem Brief an Tyrrel vom 4. August 1690, Lord King, a. a. O., I, S. 367; Essay I, 3, 6 zeigt eine Verbindung beider Ausdrücke.

[3] Ihn rühmen selbst die vernünftigen Wesen, die ihre Fähigkeiten nicht zu seiner Erkenntnis anwenden (An Examination of Malebranche 35).

Aus dem notwendigen Dasein Gottes als eines ewigen Geistes folgt, dafs die anderen denkenden Wesen und erst recht die unbelebten in allem von ihm abhängen (Essay IV, 10, 12). Er kann die innere Beschaffenheit der Dinge ändern (Letter to the Bishop of Worcester, Works I, S. 384), jeder Tätigkeit einer Substanz ein Ende machen, ohne diese selbst zu zerstören (2. Reply, Works I, S. 559), und den Substanzen Wesen und Eigenschaften, Kräfte und Fähigkeiten, Wege der Betätigung und Zustände verleihen, wie er will (Of Government I, 3, 15; 2. Reply, Works I, S. 557, 560, 561, 563 und 572; Aufzeichnung im Tagebuch vom 20. April 1682, Lord King, a. a. O., I, S. 241). Er kann alles jeden Augenblick da sein lassen (Essay II, 15, 12), und er kann aller Bewegung ein Ziel setzen und jeden Teil der Materie vernichten (Essay II, 13, 22). Der Grund, auf den hin manche die Ewigkeit der Materie neben der Ewigkeit eines denkenden, immateriellen Wesens annehmen, erweist sich nämlich als trügerisch. Sie sagen: eine Schöpfung der Materie aus dem Nichts ist unmöglich, weil unbegreiflich. Doch aus demselben Grunde müfste auch die menschliche Seele ewig sein, was niemand behaupten wird; kann also ein denkendes Wesen aus dem Nichts geschaffen werden, so auch sicher und noch begreiflicher ein materielles: aus der Schöpfung einer Substanz aus dem Nichts läfst sich demnach die Schöpfung anderer Substanzen und ein Schöpfer folgern (Essay IV, 10, 18). Aber jener Schlufs ist überhaupt verkehrt: Unbegreiflichkeit heifst noch nicht Unmöglichkeit; die Bewegung des Körpers auf Antrieb des Willens ist auch unbegreiflich und doch eine durch tägliche Erfahrung bewiesene Tatsache (Essay IV, 10, 19; ähnlich „Understanding", Lord King, a. a. O., II, S. 164). —

Dem Menschen gegenüber zeigt Gott vor allem seine Güte: Aus Mitleid mit uns sendet er seinen Sohn, den Urheber unserer Erlösung, um der Menschheit die wahre Religion zu offenbaren und uns eine Rechtfertigung durch Glauben und Bufse zu ermöglichen (The Reasonableness of Christianity, Works II, S. 519 ff.; „Error", Lord King, a. a. O., II, S. 76; „Sacerdos", Lord King, a. a. O., II, S. 84). Er wünscht unser Elend weder in dieser noch in jener Welt (an Denis Grenville, März 1677, Fox Bourne, a. a. O., I, S. 388; Auf-

zeichnung im Tagebuch vom 7. August 1681, Lord King, a. a. O., I, S. 228—230), kennt unsere Schwachheit und wird daher nicht jeden dauernder Sünde aussetzen, sondern von keinem mehr verlangen, als Geist und Körper leisten können, wie ein gnädiger und barmherziger Vater richten (Essay II, 21, 53; an Denis Grenville, März 1677 und März 1678, Fox Bourne, a. a. O., I, S. 388—393) und verzeihen, wo sich Reue, Bitte um Vergebung und Besserung zeigt (The Reasonableness of Christianity, Works II, S. 529). Auch seine Gerechtigkeit ist ja nur ein Mittel der Güte, um die Geschöpfe in ihrer Ordnung und Schönheit zu bewahren, indem durch die Strafen der gröfsere und bessere Teil geschützt wird; sie geht daher nur soweit, wie es die Güte zur Sicherung ihrer Werke nötig hat (Aufzeichnung im Tagebuch vom 7. August 1681, Lord King, a. a. O., I, S. 228—230).

Im übrigen wird Gott für Locke besonders zur Grundlegung menschlicher Erkenntnis und Moral wichtig:

Gott, der weder irren kann noch täuschen will (siehe die S. 8 angeführten Stellen), ist die Voraussetzung aller Offenbarung und aller Wunder zu deren Beglaubigung (2. Reply, Works I, S. 478; A Discourse of Miracles, Works III, S. 452), der ewige Vater des Lichts und der ewige Quell all unserer Erkenntnis (Essay IV, 18, 10 und 19, 4; 2. Reply, Works I, S. 562), die Wahrheit selbst und der Ursprung aller Wahrheit (an Bolde, 6. Mai 1699, Fox Bourne, a. a. O., II, S. 473; „Study", Lord King, a. a. O., I, S. 187; ähnlich Of the Conduct of the Understanding 11). Seine Offenbarungen — und er hat solche gegeben (z. B. 2. Reply, Works I, S. 565, 572 und 573; vgl. den vorigen Abschnitt) — sind wahr (2. Reply, Works I, S. 503), wirklich und gewifslich wahr (2. Vindication, Works II, S. 584), und sein Zeugnis gibt Gewifsheit (2. Reply, Works I, S. 474)[1]); denn seine Wahrhaftigkeit ist ein genügender Wahrheitsbeweis (2. Reply, Works I, S. 565). Er hat uns aber auch die natürlichen Fähigkeiten, das Vermögen des Denkens, zum Gebrauch gegeben (siehe die S. 7 angeführten Stellen), Wahrheitsforschung sowie innere Wahrhaftigkeit als Pflicht auferlegt („Error", Lord King, a. a. O., II, S. 76; 2. Reply, Works I, S. 434) und

[1]) Soweit ich sehe, die einzigen Fälle, in denen Locke der Offenbarung Gewifsheit (certainty) zuschreibt.

uns einiger Gewifsheit fähig gemacht (2. Reply, Works I, S. 511). Er gewährleistet uns, dafs alle einfachen Ideen der Wirklichkeit der Dinge entsprechen (Essay II, 31, 2), pafst sie diesen Dingen an (Essay IV, 4, 4) und verbindet die Ideen der sekundären Qualitäten mit den zugrundeliegenden Bewegungen (Essay II, 18, 13). — Klingt das alles ganz wie bei Descartes, so hat es doch nicht entfernt dieselbe Bedeutung wie bei diesem. Solche vereinzelte Bemerkungen sind nur noch als erratische Blöcke von der Flut früheren Philosophierens zurückgeblieben; eigentlich haben sie in Lockes Erkenntnislehre keinen Platz mehr. Man kann hin und wieder unmittelbar beobachten, wie Gott schrittweise verdrängt wird. So heifst es gelegentlich (Essay II, 27, 13): Dafs eine denkende Substanz sich nicht nie von ihr Getanes als eigene Tat vorstellt, werde solange, bis wir klareren Einblick in die Natur denkender Substanzen hätten, am besten aus Gottes Güte erklärt, indem er, soweit unsere Glückseligkeit in Betracht komme, das Bewufstsein, das Lohn oder Strafe nach sich ziehe, nicht von dem einen auf den anderen übertragen werde. Ist schon dieser Satz augenscheinlich einzig deshalb in die Erkenntnislehre gekommen, um den Grund der Moral nicht zu erschüttern, so haben wir überhaupt nur eine blofs bildliche Redewendung vor uns, wenn Locke (Essay IV, 11, 3) sagt: Gott hat mir genügende Sicherheit für das Dasein der Aufsendinge gegeben. Denn diese Sicherheit wird sogleich darauf zurückgeführt, dafs ich mir durch die verschiedene Anwendung der Aufsendinge Lust und Schmerz bereiten kann.

Bedeutsamer ist Gott für die Moral: Er ist der souveräne Gesetzgeber, der den Handlungen der Menschen Regeln und Grenzen geboten hat („Of Ethics in general" 10, Lord King, a. a. O., II, S. 133), der oberste Richter aller Menschen und die letzte, nicht zu täuschende Instanz (Of Government II, 3, 20 und 21; 14, 168; 16, 176; 19, 241), demgemäfs die wahre Grundlage der Moral und Tugend (Essay I, 3, 6 und IV, 10, 7; Some Thoughts concerning Education 136). Er hat den Menschen zunächst die Fähigkeiten verliehen, welche sie bei ernsthafter Anwendung auf ihrem Wege leiten können (Essay IV, 20, 3; „Knowledge", Lord King, a. a. O.,

II, S. 167—169). Er hat ihnen sodann das göttliche Gesetz gegeben und teils durch das Licht der Natur allgemeiner, teils durch die Stimme der Offenbarung klarer verkündet (Essay II, 28, 8; Of Government I, 14, 166; an Tyrrel, 4. August 1690, Lord King, a. a. O., I, S. 366—373; Of Government I, 11, 119)[1]: Den einen Zweig seines Gesetzes, das Natur- oder Vernunftgesetz (Of Government I, 9, 100), hat er den Menschen als eine Erklärung seines Willens eingepflanzt (Of Government II, 11, 135 und 6, 56).[2] Den andern Zweig seines Gesetzes, das offenbarte oder positive Gesetz, das Gesetz Gottes im engeren Sinne (Of Government I, 11, 124 und 166; II, 6, 66; 16, 195. Of Government I, 11, 119 und II, 6, 52. Essay III, 10, 12 und Of Government II, 5, 32), hat er durch Moses und Christus offenbart. Beide stimmen überein (The Reasonableness of Christianity, Works II, S. 477; „Error", Lord King, a. a. O., II, S. 78).[3] Das göttliche Gesetz ist gerecht und unveränderlich (Essay II, 28, 11; „On the Difference between Civil and Ecclesiastical Power", Lord King, a. a. O., II, S. 112), der wahre und einzige Mafsstab der Tugend (Of Government I, 6, 58; Essay I, 3, 18). Seine Geltung beruht auf Gottes Macht und Willen, zu belohnen und zu bestrafen („Of Ethics in general" 10, Lord King, a. a. O., II, S. 131 und 133; Essay I, 3, 6), auf den Belohnungen und Strafen von unendlichem Gewicht und unendlicher Dauer im Jenseits (Essay II, 28, 8), die sich nach unserem Verhalten während der irdischen Probezeit richten („Knowledge", Lord King, a. a. O., II, S. 166 und 167; an Tyrrel, 4. August 1690, Lord King, a. a. O., I, S. 370; „On the Difference between Civil and Ecclesiastical Power", Lord King, a. a. O., II, S. 112—113),

[1]) Ähnlich Of Government I, 6, 56. Gott spricht zu den Menschen in jenem Fall durch Lenkung ihrer Sinne und ihrer Vernunft (Of Government I, 9, 86), in diesem Falle mit mehr Wahrheit und Gewifsheit als die Menschen, aber nach denselben sprachlichen Regeln wie die Menschen (Of Government I, 5, 46; A Discourse of Miracles, Works III, S. 454—455). Eine Dreiteilung (Vorsehung, Naturgesetz, positive Offenbarung) findet sich Of Government I, 3, 16.

[2]) Über das Naturgesetz vgl. Essay I, 3, 13; „Of Ethics in general" 3 und 10, Lord King, a. a. O., II, S. 124 und 131—133.

[3]) Für die Einzelheiten vgl. die folgenden Abschnitte.

und auf der untrennbaren Verbindung, die Gott zwischen der Tugend und dem allgemeinen Glück der Menschheit auf Erden hergestellt hat (Essay I, 3, 6 und II, 28, 11; ähnlich Some Thoughts concerning Education 136, „An Essay concerning Toleration", Fox Bourne, a. a. O., I, S. 181 und „Of Ethics in general" 4, Lord King, a. a. O., II, S. 124).

4.

Endlich ist nicht ohne Bedeutung, wie Locke die Gottheit bezeichnet. Noch ist „Gott", der hochheilige Name (an Limborch, 4. August 1704), das übliche; z. T. mit näheren Angaben, etwa: der grofse Gott Himmels und der Erden („Knowledge", Lord King, a. a. O., I, S. 167; „Of Ethics in general" 4, Lord King, a. a. O., II, S. 124) oder Deus optimus maximus (an Limborch, 10. November 1693, 22. Februar 1701, 1. Juni 1701 und 4. August 1704). Aufserdem finden sich in Anpassung an den Zusammenhang gleichwertige Umschreibungen, wie „der Schöpfer" (maker, creator, author mit diesem oder jenem Zusatz, z. B. Of Government II, 7, 79 und 80; An Examination of Malebranche 30), „the sovereign disposer of all things" (Essay II, 7, 6), „the great disposer of men's lives" („De arte medica", Fox Bourne, a. a. O., I, S. 227), „the supreme preserver of mankind" („An Essay concerning Toleration", Fox Bourne, a. a. O., I, S. 180), „die Allmacht" (almighty, omnipotency, omnipotence; z. B. Of Government II, 6, 56; Essay IV, 3, 6; Remarks upon some of Mr. Norris's Books 3 und 12; Aufzeichnung im Tagebuch vom 20. April 1682, Lord King, a. a. O., I, S. 241), „der König der Könige" („An Essay concerning Toleration", Fox Bourne, a. a. O., I, S. 180 und 186), „the Holy One of Israel" (Remarks upon some of Mr. Norris's Books 16). Daneben aber tauchen schon Ausdrücke wie „Gottheit" (Essay IV, 10, 7; Of Government I, 2, 6) und „Höchstes Wesen" (Essay II, 23, 33 und 35; IV, 3, 18) auf. Besonders bezeichnend jedoch ist der Wechsel zwischen „Gott" und „Natur"; oft hat diese schon jenen verdrängt, mehrfach stehn sie — eine deutliche Übergangserscheinung — beide vereint (z. B. Essay III, 6, 4).

Dritter Abschnitt.

Lockes Lehre von der Vernünftigkeit des Christentums.

Die geringe Sicherheit und Festigkeit der meisten christlichen Lehrgebäude im allgemeinen (The Reasonableness of Christianity, Vorrede) und der Streit der Anglikaner, Unitarier und anderer Dissenters über die Rechtfertigung im besonderen (Fox Bourne, a. a. O., II, S. 283) veranlassen Locke zu eigener Prüfung.[1]) Er beschränkt sich dabei auf ein vorurteilsloses Studium der Schrift und zwar genauer der Evangelien und der Apostelgeschichte.[2])

1.

Da die Bibel eine Sammlung von Schriften ist, die Gott zur Belehrung der Masse der Menschheit über den Weg zum Heile bestimmt hat, mufs man sie unter Berücksichtigung von Ort und Zeit der Verfasser im allgemeinen und in allen notwendigen Punkten wörtlich verstehn[3]) und nicht in dem gelehrten und künstlichen Sinn, den die meisten Ausleger ihr

---

[1]) Vgl. auch, was Locke in den Briefen an Limborch vom 10. Mai 1695, 29. Oktober 1697 und 3. September 1696 in Bezug auf Entstehung, Zweck und Wirkung der Schrift über die Vernünftigkeit des Christentums sagt. Das Mifsfallen der Theologen tritt namentlich in mehreren Schriften eines gewissen John Edwards zu Tage. Locke verteidigt sich in der ersten und zweiten Vindication of the Reasonableness of Christianity. Einen Überblick über Angriff wie Abwehr bietet „Johann Lockes gründlicher Beweis, dafs die christliche Religion ... höchst billig, vernünftig und raisonable sei, ... übersetzt herausgegeben von D. Joh. Christoph Meinigen, Zweiter Teil, Braunschweig 1733“ und im Anschlufs daran kürzer Paul Fischer, Die Religionsphilosophie des John Locke usw., Erlanger Diss., Berlin 1893. Der Brief vom 3. September 1696 beleuchtet zugleich den inneren Zusammenhang zwischen Lockes Toleranzpredigt und seinem Versuch, mit der Vernünftigkeit die Einfachheit des Christentums nachzuweisen.

[2]) Die Darstellung folgt, soweit nichts Anderes bemerkt ist, Lockes Reasonableness of Christianity.

[3]) Ebenso an Bolde, 6. Mai 1699, Fox Bourne, a. a. O., II, S. 473—474.

nach den eigenen Begriffen unterlegen.[1]) Zur richtigen Erfassung der einzelnen Stellen mufs man diese[2]) miteinander vergleichen; man darf dabei auch die gegebene Reihenfolge ändern, falls sie zeitlich verkehrt zu sein scheint. — Die Briefe des Neuen Testaments dürfen ziemlich unberücksichtigt bleiben, da sie die eigentlichen Grundsätze des christlichen Glaubens nur gelegentlich enthalten. Denn sie sind immer aus bestimmtem Anlafs geschrieben, passen sich daher den Meinungen und Verhältnissen der Empfänger an und behandeln Tagesfragen. Um sie richtig zu verstehn und zu bewerten, mufs man diese näheren Umstände beachten, nichts aus dem Zusammenhang reifsen und alles mit der übrigen Schrift vergleichen.[3]) Die besonderen Wahrheiten, die sie enthalten, zu glauben, ist zur Rechtfertigung nicht nötig. Was wäre sonst aus denen geworden, die vor der Abfassung dieser Briefe gestorben sind? Wer sie nicht kennt oder nicht versteht, braucht sie nicht zu glauben und kann doch gerechtfertigt werden. Wer sie aber kennt und versteht, mufs sie auch glauben.

2.

Die Frage, die den Gegenstand der Untersuchung über die Vernünftigkeit des Christentums bildet, heifst: Was ist zur Rechtfertigung unbedingt erforderlich?

Im Stande vollkommenen Gehorsams, dem Stande der Gerechtigkeit, besafs Adam als Sohn und Ebenbild Gottes die Seligkeit und Unsterblichkeit. Durch seinen Fall ging für ihn und für alle seine Nachkommen das Paradies verloren, kam der Tod in die Welt.[4]) Seitdem ermangeln die Menschen der Gerechtigkeit, die sie vor Gott haben sollten. Ihr Gesetz

---

[1]) Vgl. Essay III, 10, 12: der gröfste Teil der Erläuterungen und Erörterungen hat den Sinn der göttlichen (und menschlichen) Gesetze nur zweifelhafter gemacht und verwirrend gewirkt.

[2]) 1. Vindication, Works II, S. 549.

[3]) Ebenso in der Vorrede zu der Umschreibung und Auslegung der paulinischen Briefe.

[4]) Ebenso in der Umschreibung und Auslegung der paulinischen Briefe, Works III, S. 252, 281, 282 und in dem Aufsatze „Resurrectio et quae sequuntur", Lord King, a. a. O., II, S. 145.

ist das Gesetz der Werke, d. h. das Vernunft- oder Naturgesetz, das bei den Juden als das mosaische Moralgesetz auftritt. Während viele andere Gebote Gottes, z. B. das jüdische Zeremonial- und Zivilgesetz[1]), nur eine auf bestimmte Zeiten, Länder und Völker beschränkte Geltung haben[2]), ist das Moralgesetz von ewiger Geltung. Es verlangt völligen Gehorsam, δικαιοσύνη, righteousness, Gerechtigkeit. Wer es in jedem Punkte tut, lebt (ewiges Leben); wer nicht, stirbt. Da nun bis auf Jesus alle gesündigt haben, haben auch alle Seligkeit und Unsterblichkeit verloren.[3]) — Warum gab Gott aber ein so hartes, unerfüllbares Gesetz? Weil es seiner Reinheit und der Vernünftigkeit des Menschen entspricht. Denn wer seiner eigenen Vernunft — es ist ja das Vernunftgesetz! — in einem Punkte ungehorsam ist, kann es auch in anderen sein. Bleibt aber der Ungehorsam einmal unbestraft, so ist es mit der Geltung eines Gesetzes überhaupt vorbei.

Aus Mitleid mit den Menschen jedoch, die er unsterblich will, sendet Gott Christus, damit dieser die Menschen vom Tod zum Leben (d. h. zum ewigen Leben nach der Auferstehung) führe. Diese Wiederherstellung[4]) wäre unmöglich ohne eine Rechtfertigung der wegen ihres Ungehorsams insgesamt verurteilten Menschen. Diese Rechtfertigung bietet das neue Gesetz des Glaubens.[5]) Das Gesetz der Werke und die unbedingte Verpflichtung darauf bleibt als die notwendige Voraussetzung. Denn wo kein Gesetz der Werke, da auch kein Gesetz des Glaubens, weil sonst ja alle von vornherein gerecht wären und zur Rechtfertigung gar nicht erst des Glaubens bedürften. Das Gesetz des Glaubens nun bedeutet, dafs der Mensch nicht mehr schon durch irgend ein einzelnes Vergehn gegen das Gesetz der Werke das ewige

---

[1]) Ebenso in dem Aufsatz „Obligation of Penal Laws", Lord King, a. a. O., I, S. 117.

[2]) Ebenso im Toleranzbrief, Works II, S. 247.

[3]) Ebenso in der Umschreibung und Auslegung der paulinischen Briefe, Works III, S. 252—253.

[4]) Ebenso in der Umschreibung zu 1. Kor. 15, 21—22, Works III, S. 204.

[5]) Eins der Adversaria theologica heifst: lex operum — lex fidei (Lord King, a. a. O., II, S. 186).

Leben verwirkt, sondern trotzdem gerechtfertigt werden kann, indem der Gehorsam gegen das Gesetz des Glaubens die Lücken im Gehorsam gegen das Gesetz der Werke ausfüllt.

Was ist nun dieses Gesetz des Glaubens, dieser Vertrag der Gnade[1]), den Christus und die Apostel predigen, was ist nach ihm zur Rechtfertigung unbedingt erforderlich?

Aufser dem Glauben an Gott zweierlei:

I. der Glaube, dafs Jesus der Messias ist. Dieser Glaube beruht auf den Wundern, den Predigten und der Auferstehung Jesu; dafs er zur Rechtfertigung unbedingt erforderlich ist, ergibt sich aus zwei Gründen: 1. ist er in der Zeit Jesu und der Apostel das Kennzeichen der Gläubigen und ihrer Zugehörigkeit zur Kirche, und 2. ist er der Inhalt der Predigt Johannes des Täufers, Jesu und seiner Jünger.

Die Erklärung, dafs Jesus der Messias sei, geschieht auf dreierlei Art: 1. durch Wunder Jesu und der Apostel, da sie ihrer Zeit als Kennzeichen des erwarteten Messias gelten, 2. durch umschreibende Ausdrücke bei Johannes dem Täufer, Jesu und den Aposteln („das Reich Gottes ist nahe“ oder „es ist da“), 3. in geraden Worten durch die Apostel nach Jesu Auferstehung. — Die Verkündigung erfolgt allmählich, in mehreren Stufen. Zuerst Johannes der Täufer: „das Reich Gottes ist nahe“; dann Jesus: „es ist nahe“, später: „es ist da“; endlich die Jünger nach seiner Auferstehung: „Jesus ist der Messias“.

Auch bei Jesu eigener Verkündigung seines Messiastums können wir mehrere Stufen unterscheiden. Zunächst tut er nur Wunder (sein Leben erfüllt die Prophezeiungen des Alten Testaments) und predigt das Reich Gottes und überläfst es dem Volk, aus beidem auf sein Messiastum zu schliefsen. Manche seiner Hinweise sind überhaupt erst nach der Auferstehung verständlich. Die Gründe, sein Messiastum nicht offen zu bekennen, ja sogar zu verbergen, sind folgende: 1. will er nicht zu früh seiner Wirksamkeit entrissen werden. Darum predigt er nur vom Reiche Gottes; denn dieser Predigt wegen kann man ihm nichts anhaben. Die Juden nämlich

---

[1]) Ähnlich in der Umschreibung und Auslegung der paulinischen Briefe, Works III, S. 253 und 273.

wissen zwar, was er mit diesem Ausdruck meint und die jüdischen Behörden hassen ihn auch schon dieses versteckten Anspruchs wegen; aber sie selbst dürfen über Leben und Tod nicht richten und können Jesus nicht nur auf Grund dieser Predigt bei den Römern als politischen Verbrecher anzeigen. 2. will er überhaupt nicht als politischer Messias an die Spitze einer Empörung gestellt und dann als solcher verurteilt werden. Das wäre aber unfehlbar geschehen, wenn er sich selbst zum Messias erklärt hätte, da Juden wie Apostel unter einem Messias einen politischen König verstanden und die Hoffnungen der Frommen, die Menge Volks, die ihm nachfolgte, und seine Wunder in ihm diesen König vermuten liefsen. Auch die Wahl der Jünger ist dem angepafst; sie sind arm, unwissend und ungebildet; sie sind Zeugen seiner Taten und Worte, aber solche, die sich belehren und lenken lassen und niemals vorlaut oder eigenwillig die Absichten des Meisters stören. Auch gegen sie ist Jesus vorsichtig, um nicht von Judas verraten zu werden. — Erst als seine Zeit gekommen ist, bei seinem letzten Aufenthalt in Jerusalem, tritt er offener auf. Hatte er zu den Aposteln schon früher von seinem Leiden und seiner Zukunft geredet, so ist sein Einzug in Jerusalem ein deutliches Bekenntnis vor der Öffentlichkeit. Als Judas gegangen ist, spricht Jesus auch zu den Jüngern freier von seinem Königreich; aber immer noch bildlich, weil die Jünger zur vollen Erkenntnis noch nicht reif sind; aber immer noch mit dem letzten Wort zurückhaltend, um einen Aufruhr zu vermeiden und nicht als politischer Verbrecher zu enden. — Vor Pilatus schliefslich, wo es mit allen politischen Möglichkeiten vorbei ist, bekennt er sein Messiastum offen, und nach der Auferstehung beweist er es aus der Schrift.[1])

Nun erheben sich gegen die Behauptung, der Glaube an Jesu Messiastum sei die Bedingung der Rechtfertigung, verschiedene Einwände. Die einen sagen, Jesu Messiastum sei eine Geschichts- und keine Heilswahrheit. Gut, es mag eine Geschichtswahrheit sein; jedenfalls ist es auch eine Heilswahrheit, an die zu glauben rechtfertigt; denn Jesus selbst

[1]) Diese Ausführungen über Jesu Zurückhaltung findet Limborch (an Locke, 26. März 1697) neu.

hat gerade sie für eine solche erklärt. Andere wieder weisen darauf hin, dafs die gefallenen Engel doch nicht gerechtfertigt werden, obwohl sie an Jesus als den Messias glauben. Aber der Grund dafür ist der, dafs diese Gnade nur den Menschen angeboten ist, und dafs die gefallenen Engel die zweite Bedingung der Rechtfertigung, die Bufse, nicht erfüllen.

II. die Bufse, d. h. Reue und Kummer über das vergangene Leben und Hinwendung zu einem anderen, neuen Leben. Auch sie ist zur Rechtfertigung unbedingt erforderlich. Denn Johannes der Täufer, Jesus und die Apostel predigen sie neben Jesu Messiastum (manchmal steht auch nur das eine für das andere mit).

Beide Bedingungen, Glaube an Jesus und Bufse, sind nicht zu trennen. Nur wer nach Rechtfertigung strebt, wer dem auch jetzt noch unbedingt verpflichtenden Gesetz der Werke nachzukommen sucht, nur bei dem tritt für den unvollkommenen Gehorsam der Glaube an Jesus als den Messias ein.[1])

Messias heifst der Gesalbte. Das waren bei den Juden Könige, Priester und Propheten. Jesu eigentlicher Titel ist König, weil er der Erwartung der Juden entgegenkommt und dem Endzweck, das Reich Gottes zu errichten, am meisten entspricht. Wer also den Vertrag der Gnade annimmt, nimmt Christus als König an und läfst sich durch die Taufe als Bürger in das Reich Gottes aufnehmen. Was er tun mufs, um in diesem Reich das ewige Leben zu gewinnen, zeigen die Gesetze dieses Reichs, die als Gesetze Befolgung verlangen und Lohn oder Strafe für Gehorsam oder Ungehorsam haben. Diese Gesetze finden wir in den Predigten Jesu und seiner Jünger. Sie bestätigen das mosaische Moralgesetz, betonen die Verpflichtung darauf, reinigen es von verderbten Zusätzen und verkünden ein letztes Gericht. In diesem richtet Christus nicht über den Glauben, sondern über die Taten. Wegen

---

[1]) Ähnlich in der Umschreibung und Auslegung der paulinischen Briefe, Works III, S. 253. Schon in dem Aufsatze „Error", Lord King, a. a. O., II, S. 78—79 finden sich Glaube an Jesu Messiastum und ein gutes Leben als die notwendigen Bedingungen der Rechtgläubigkeit für die Ungebildeten.

schlechter Taten, nicht wegen Unglaubens erfolgt die Verurteilung.

Die Sache liegt demnach so: Alle sind Sünder; wer nicht glaubt, ist ohne weiteres wegen seiner Sünden verdammt; wer glaubt, aber nicht zu gehorchen strebt, dem hilft der Glaube allein nichts, auch er wird wegen seiner Sünden verdammt; wer aber glaubt und zu gehorchen sucht, den rechtfertigt der Glaube trotz der begangenen Sünden; er wird also nicht verdammt.

Damit ist Lockes Frage nach den notwendigen Bedingungen der Rechtfertigung gelöst: diese Bedingungen sind der Glaube an Jesu Messiastum und ein sittliches Leben.

3.

Um die so gewonnenen Ergebnisse zu sichern, prüft Locke am Ende seiner Schrift über die Vernünftigkeit des Christentums, was sich gegen diese Ergebnisse einwenden läfst.

Man kann fragen: welches Geschick trifft unter solchen Umständen die Menschen, die vor Jesu Zeit lebten, seinen Namen nie hörten und folglich auch nicht an ihn glauben konnten? Jedem nach dem, was er hat! Bei allen, die vor Jesu Zeit lebten bezw. nie von ihm hörten (z. B. Abraham), genügt zur Rechtfertigung Glaube an und Vertrauen auf Gottes Gnade, Güte, Wahrhaftigkeit und besonders seine Offenbarungen und Versprechungen, soweit sie ihnen bekannt sind. Die Offenbarungen können dabei durch das Licht der Vernunft, das uns ja auch erst zu Menschen macht, oder auf anderem Wege geschehen. Die Versprechungen sollen jeden, der Gott zu gehorchen strebt, seiner Gnade, Güte und Wahrhaftigkeit versichern. Beispiele sind die Verheifsungen an Abraham und die Verheifsung eines Messias an die Juden.

Doch, so kann man nun wieder fragen, wenn demnach unter Umständen auch das Licht der Vernunft genügt, was bedarf es da noch eines Heilandes?

Als Antwort würde schon die Berufung darauf ausreichen, dafs Gottes Weisheit es so gewollt hat. Doch sind in diesem Fall die Gründe klar. Christus wurde gesandt:

1. Um die Kenntnis des **einen** Gottes über die Welt zu verbreiten. Denn das war vorher weder den heidnischen

Philosophen mit ihren Vernunftschlüssen gelungen, noch den Juden, die zwar durch eigene Offenbarung den Monotheismus hatten, aber wegen des mosaischen Gesetzes und ihrer Stellung unter den Völkern ihn nicht ausbreiten konnten.

2. Um den Menschen die Kenntnis ihrer Pflicht zu geben.[1]) Denn bis auf Christus fehlte es an einer verpflichtenden Moral. Die Priester kümmerten sich nicht darum, sondern verlangten nur Zeremonien. Die öffentliche Sittlichkeit begnügte sich mit der Aufrechterhaltung der Ordnung und war ohne feste Grundlagen. Die Philosophen endlich pflegten zwar die Tugend, aber das bloſse Vorhandensein von moralischen Regeln, auch eine Zusammenstellung tun es nicht. Es bedarf der Autorität von Vernunft oder Offenbarung, um die Menschen auf das Moralgesetz zu verpflichten. Ein solches Moralgesetz auf Grund der Vernunft ist aber bis auf Christus nicht versucht worden. Es gibt ja das Naturgesetz; doch wer kennt es ganz, und wo ist seine Verpflichtung? Der Weg der Vernunft aber, der ja zum Ziele führen könnte, ist für die Menge ohne Nutzen. Denn nur wenige haben Zeit und Bildung genug, lange Beweise nachzuprüfen. Die Menge bedarf einfacher Befehle; da sie nicht weifs, mufs sie glauben. Deshalb hat Christus nur ein Moralgesetz mit der Autorität der Offenbarung gegeben. Die Verpflichtung dieses Gesetzes stammt aus der Überzeugung von Christi Sendung, die wir aus den Wunderbeweisen des Evangeliums leicht verstehn. Es ist noch heute den gesammelten Regeln der Moralphilosophie überlegen und pafst für den niedrigsten wie für den höchsten. Während nämlich jener der Offenbarung traut, findet dieser es in Über-

[1]) Ähnliche Ausführungen finden sich auch sonst. In dem Aufsatz „Sacerdos", Lord King, a. a. O., II, S. 82—85 schon heifst es: bei den Alten gab es zwei Arten Lehrer auf zwei gänzlich getrennten Gebieten, Priester und Philosophen. Jene, gestützt auf Offenbarung, sorgten durch Zeremonien für die Versöhnung der Götter; diese, gestützt auf Vernunft, für Erkenntnis und Tugend. Jesus Christus vereint Religion und Moral wieder, indem er ein heiliges Leben als Hauptmittel der Versöhnung hinstellt. Dementsprechend verbinden die Geistlichen das Amt der Priester und der Philosophen. In dem Bruchstück „Of Ethics in general", Lord King, a. a. O., II, S. 122—133 werden die Autorität der heidnischen Schulmoral und die Autorität des göttlichen Gesetzes einander gegenübergestellt.

einstimmung mit der Vernunft und durch die Vernunft bestätigt.

3. Um den Gottesdienst zu reformieren, d. h. zu vergeistigen, was angesichts der heidnischen und jüdischen Veräufserlichung dringend nötig war.

4. Um durch die Aussicht auf Lohn und Strafe im Jenseits ein frommes und tugendhaftes Leben zu ermutigen. Das berechtigte Ziel der Menschen ist Glückseligkeit. Der Schaden der Tugend im Diesseits aber war so sichtbar und der Lohn so ungewifs, dafs die Zahl der Tugendhaften sehr klein blieb. Denn die Tugend war nur auf Kosten der Glückseligkeit möglich, der Gedanke an ein Jenseits aber dunkel, unsicher und ohne Beziehung zur Moral. Erst Christus machte ihn durch die eigene Auferstehung und Himmelfahrt sicher und zu einem Grundsatz der Religion.[1]) Erst Christus gab durch den Unsterblichkeitsglauben Frömmigkeit und Moral das Übergewicht: seitdem hat die Tugend ihre Aussteuer und findet nicht nur Achtung, sondern auch Befolgung. Denn wer hier tugendhaft, ist dort glücklich. Erst und allein auf solchem Grund steht die Moral fest.

5. Um uns einen Beistand zu versprechen. Wenn wir tun, was wir können, hilft uns der heilige Geist. Bleibt uns auch bei unserer Beschränktheit die Art seines Wirkens unbegreiflich, an der Tatsache brauchen wir nicht zu zweifeln, so dafs uns dieses Versprechen in unserer Schwachheit eine grofse Hilfe ist.

---

[1]) Ähnlich heifst es in einer Aufzeichnung des Tagebuchs („Vita aeterna"), Lord King, a. a. O., II, S. 103, in der 2. Reply, Works I, S. 571 und in der Umschreibung und Auslegung der paulinischen Briefe, Works III, S. 258.

Lebenslauf.

Ich, Wilhelm Ernst Crous, bin als Sohn der Eheleute Aurel Crous und Maria, geb. Altgelt, am 6. März 1882 zu Krefeld geboren und gehöre der altevangelischen Mennonitengemeinde meiner Vaterstadt an. Ich besuchte daselbst die Vorschule des Realgymnasiums, das Realgymnasium bis Obersekunda und dann das Gymnasium. Nachdem ich an diesem den 6. März 1901 das Reifezeugnis erlangt hatte, bezog ich die Universität, um vorwiegend Philosophie, Geschichte und germanische Philologie zu treiben. Ich studierte von Ostern 1901 bis Ostern 1902 in Marburg (1. und 2. Semester), von Ostern bis Herbst 1902 in München (3. Semester), von Herbst 1902 bis Ostern 1903 in Berlin (4. Semester), von Ostern bis Herbst 1903 wiederum in München (5. Semester) und von Herbst 1903 bis Ostern 1906 in Bonn (6.—10. Semester). Unter meinen Lehrern bin ich den Herren Geheimrat Erdmann, früher in Bonn, jetzt in Berlin, Geheimrat Hüffer (†) und Professor Litzmann in Bonn, Geheimrat Dilthey und Professor Herrmann in Berlin, Professor von der Leyen in München, sowie Professor Kühnemann, früher in Marburg, jetzt in Breslau, zu besonderem Danke verpflichtet. Von Ostern 1906 bis Ostern 1907 lebte ich in Koblenz als Hauslehrer, von Ostern 1907 bis Ostern 1909 in Krefeld bei meinen Eltern, um meine Studien zu beenden. Nachdem ich mich am 5. Dezember 1908 in Bonn der Prüfung für das höhere Lehramt mit Erfolg unterzogen hatte, trat ich zu Ostern 1909 in das Pädagogische Seminar an dem Hennebergischen Gymnasium zu Schleusingen ein. Am 28. Juli 1909 bestand ich in Bonn die mündliche Doktorprüfung. Daraufhin schied ich im August 1909 aus dem höheren Schuldienste aus, um mich dem Bibliothekarberufe zu widmen.

2-72

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
1297
C76

Crous, Ernst
Die Grundlagen der religions-
philosophischen Lehren Lockes

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 14 22 10 019 6